

السياسة الشرعية ١

www.mediu.edu.my

IFIQ 2113

كتاب المادة

Master Textbook

المحتويات

السياسة الشرعية: أهميتها، ومفهومها

عناصر الدرس

أهمية فقه السياسة الشرعية، وشرح مفهومها

إنَّ الحمد لله تعالى، نحمده ونستعينه، نستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا؛ إنَّه من يهدِ الله فهو المهتد، ومن يضللْ فلن تجدَ له وليًّا مرشدًا، وبعد:

ها نحن نلتقي -بعون الله وتوفيقه- حول مائدة السِّياسة الشرعية، وإنَّما آثرتُ التَّعبير بـ"مائدة" السياسة الشرعية، بدلًا من كلمة "مقرر" أو "مادة" السياسة الشرعية، وذلك لتنوُّع محتوياتها، وكثرة مفرداتها، ووفرة معطياتها ومجالاتها؛ حتى إنَّني لا أكون مغاليًا أو مبالغًا إن أطلقت "الفقه السياسي" على "الفقه الإسلامي"، أو سوَّيت بينهما في الإطلاق، من جهة كون وليِّ الأمر أو الحاكم المسلم أو الإمام مسئولًا عن "حراسة الدِّين وسياسة الدنيا" كما قرر الماوَرديُّ وغيره في (الأحكام السلطانية).

وفي هذا الإطار، قد نجد مسائل هي موضع عناية الفقه السياسي...

بداية سنتحدث في ثلاثة محاور أساسية:

أولًا: فقه السياسة الشرعية وأهميتها.

ثانيًا: مدى اهتمام علمائنا ومفكِّرينا بهذا الجانب من الفقه الإسلامي.

ثالثًا: تعريف كلمة "السياسة" في اللُّغة.

- الفقه الإسلاميُّ يستوعبُ الحياةَ الإنسانيَّة كلها، والفقه السياسي أو فقه السياسة الشرعية أحدُ جوانبه، إن لم يكن أهمَّها. لكن، هل يمكن إطلاق

الفقه السياسي على الفقه الإسلامي كلِّه، مع ملاحظة "أنَّ الإمامة موضوعةٌ -كما نقلتُ عن الماوردي وغيره- لحراسة الدين وسياسة الدنيا.

- إن غياب الفهم الصحيح لفقه السياسة الشرعية -في ضوء الكتاب والسنة وفهم سلف الأمّة- لنظام الحُكم في الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعلاقات الدولية وغير ذلك- تسبب في كثير من الفتن والاضطرابات في الدولة الإسلامية، قديمًا وحديثًا، وقد أوقع كثيرًا من شباب الأمَّة -في شتَّى أرجاء العالَم الإسلامي- في شرور مستطيرة وفتن كبيرة، بسبب عدم فِقههم مسائل السياسة الشرعية على وجهها الصَّحيح. فظنُّوا مثلًا أنَّ الحكم بغير ما أنزل الله، أو تحكيم القوانين الوضعية كفرٌ بواح يستحقُّ الخروجَ على الحاكم وعزْله أو قتاله، وأنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضةٌ بلا ضوابط، وأنَّ الحسبة في الإسلام تدفعهم إلى الدعوة إلى الله ونشر دينه وشريعته تحت أنصال السَّكاكين، وعبر فوهات البنادق وفتيل القنابل، والسيارات المفخّخة هنا وهناك؛ حتَّى بدا الإسلامُ في أعين الكثيرين رعبًا وإرهابًا، لا يعرف إلّا سفْكَ الدِّماء وقتْل الأبرياء. والمخرج من ذلك كله يتحقق عبر قراءةٌ متأنِّيةٌ للفكر السياسي الإسلامي، في ضوء الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمّة الصالح.

- اهتمَّ فقهاؤنا منذ قرونٍ بالفقه السياسي، في مجال التأليف الكلي والجزئي، ومع ذلك يلاحظ بعض الباحثين نوعًا من التقصير في هذا الجانب من الفقه الإسلامي، مقارنةً بفقه العبادات والمعاملات والنكاح، وغيرها.

- استعراض أسماء بعض المؤلّفات والدراسات القديمة والحديثة في السياسة الشرعية، مع التوقف عند جانبٍ من محتوى كتاب الشيخ علي عبد

الرازق: (الإسلام وأصول الحكم)، وما أثاره أو أحدثه من ضجَّة كبرى، على المستويَيْن السِّياسي والديني، في مصر وفي خارجها...

- تتَّسع دائرة البحث في السياسة الشرعية.

العلاقة بين فقه السِّياسة الشرعية والفقه الإسلامي العام:

إنَّ الفقه السياسي، أو فقه السياسة الشرعية هو أحد جوانب فقهنا الإسلامي الرحيب، إن لم يكن أهمَّها وأعظمها على الإطلاق. فإذا أطلق السلف في الصدر الأول اسم "الفقه الأكبر" على مباحث العقيدة والأخلاق، بمعنى أنَّه كان مرادفًا لمصطلح "الشريعة" -كما سيتضح- وإذا كان الفقه الإسلاميُّ بعد ذلك اقتصر من تلك المباحث على الأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة، المستفادة من أدلة التشريع الإسلامي نصًّا أو استنباطًا- فإنَّه يمكن القول بأنَّ الفقه الإسلامي يستوعب الحياة الإنسانية كلَّها؛ ذلك لأنه يشمل العبادات التي تنظّم علاقة الإنسان بربه، هذا بالمعنى الخاص؛ لأنَّ العبادات بالمعنى العامّ تحوي وجود الإنسان كله، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ففي كل شئونه جانبٌ تعبُّديٌّ على نحوٍ ما.

ويشمل الفقه الإسلاميُّ كذلك علاقةَ الإنسان بحياته الخاصة، فيما يضمُّه فقه الحلال والحرام، ويشمل علاقة الفرد بأسرته، في معاملاته ومبادلاته المختلفة إيجابًا وسلبًا، فيما تنظّمه في عصرنا القوانين المدنية والتجارية والجنائية. كما أنَّه يشمل علاقة الفرد بالدولة، أو علاقة الحاكم بالمحكوم، أو الرَّاعي بالرَّعية، أو السُّلطة بالشعب -بأيِّ اسم سمَّيتها- وهو ما ينظّمه في عصرنا

الفقه الدستوري والمالي والإداري والدولي ؛ وهذا هو ما يُطلق عليه "الفقه السياسي" أو "السياسة الشرعية".

ويبدو لي أنَّني لا أُجافي الحقيقة أو الصوابَ إن قلتُ بجواز تعميم فقه السِّياسة الشَّرعية في الإطلاق على الفقه الإسلامي كلِّه، تأسيسًا على مسئولية الحاكم أو وليِّ الأمر المسلم في حراسة الدين وسياسة الدنيا، كما ستضّح ذلك عند الحديث عن نظام الحُكم في الإسلام.

وأيضًا، فبالقياس على إطلاق العبادات -بالمعنى الخاصِّ- على الصَّلاة والصَّوم والزَّكاة والحج، مع أن الإنسان خُلق في نظر الإسلام لعبادة الله وحده لا شريك له، ومن ثَمَّ فإنَّ ما يُكلّف به من الإسلام هو عبادة -ولو من بعض الوجوه- يؤجر عليها في الدنيا والآخرة، وهذا هو المعنى العام للعبادة في الإسلام وفي غيره.

استقلال فقه السياسة الشرعية عن الفقه العام:

إلا أنَّني سأمضي في دراستي للسياسة الشرعية، باستقلالية هذا الجانب الفقهي، أو تميُّزه عن الفقه العام، وذلك لاعتبارَيْن:

أحدهما: أنَّ مضامين كلمة "السياسة" متعدِّدةٌ لدرجة الغموض أحيانًا، كما ذكر بعض الباحثين؛ بل إنَّها كثيرًا ما تُستعمل لدى الناس، دونَ أن يكون لها معنىً محدد، وسنرى طرفًا من ذلك عند بيان المعنى اللُّغوي...

الثاني: الحفاظ على خصوصية مجالات السياسة الشرعية، وضبط موضوعاتها وأحكامها، سواء تعلّق الأمر بالولاية العامة وما يتفرَّع عنها من شئون الحُكم، أو تعلّق بالشئون المالية أو القضائية أو الجنائية والجزائية، أو كان مرتبطًا بالعلاقات الدولية في السِّلم والحرب.

وما زلت ألفتُ الانتباه إلى تدخّل السياسة الشرعية -على نحو ما- فيما لا يكون من تدبيرات أولي الأمر مباشرة، أو فيما لا يدخل في السياسة الشرعية في مدلولها الخاص؛ مثل: مسائل العقائد والعبادات والأخلاق والآداب الشَّرعية، بل حتى الأحوال الشَّخصية وبعض صور المعاملات ونحو هذا... إذ ليس أمام أولي الأمر في هذا النوع سوى الحكم به كما ورد، واجتهاد أولي الأمر فيه يقتصر على صحة التطبيق أو شروط التَّطبيق وضوابطه، ولعل هذا يفسر اهتمام فقهائنا على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم بالسِّياسة الشَّرعية...

اهتمام علماء السلف بفقه السياسة الشرعية:

يبدو هذا الاهتمام بالسياسة الشرعية من قِبل فقهائنا بوضوح من خلال تناولهم لها ضمن أبواب الفقه العام تارة، وفي كتب متخصِّصة تارة أخرى، نذكر من ذلك:

- (الأحكام السُّلطانية) للماوَردي الشافعي. وله أيضًا: (السلوك في سياسة الملوك)، و(تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلك).
- (غياث الأمم في التياث الظُّلَم) لإمام الحرميْن الجويني الشافعي أيضًا.
- (الأحكام السلطانية) لأبي يعلى الفراء الحنبليِّ.
- (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيّة) و(الحسبة) لشيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي أيضًا.
- (الطرق الحكميَّة في السياسة الشرعية) لصاحبه وتلميذه ابن قيم الجوزيَّة.
- ويدخل في ذلك أيضًا، كتاب:
- (الخراج) لأبي يوسف القاضي، صاحب أبي حنيفة.

- (الخراج) ليحيى بن آدم القرشي.
- (الأموال) لأبي عبيد القاسم بن سلام.
- (الاستخراج في أحكام الخراج) لابن رجب الحنبلي.
- (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام) لابن جماعة.
- (الشّهب اللامعة في السياسة النافعة) لابن رضوان المالقي.

وغير ذلك كثير...

ومن المؤكَّد أنَّ في تراثنا الفكري المطبوع والمخطوط والمندثر غيرَ هذا الكثيرَ والكثير، ومن المؤكّد أيضًا أنه ليس بوسع أحد -كائنًا ما كان- أن يستقصيَ كلَّ ما كُتب عن السِّياسة الشرعية في القديم أو في الحديث ؛ فهذا فوق طاقة البشر.

مدى وطبيعة اهتمام الفقهاء بفقه السياسة الشرعية :

لكنَّ الذي أودُّ الإشارة إليه -في هذه العجالة من التمهيد للكلام عن السياسة الشرعية- هو أنَّ اهتمام فقهائنا ببعض أبواب الفقه السياسي أو السياسة الشرعية قد وصل حدًّا لافتًا لانتباه الباحث المدقِّق في أصول الدين وفروعه ؛ حيث أدخل بعضُهم موضوعات الإمامة أو الخلافة أو الحكم بما أنزل الله ضِمن مباحث كتب العقيدة أو التوحيد أو علْم الكلام.

وحتى أولئك الذين تناولوا هذه الموضوعات في مباحث الفروع من جهة أنَّها عمل من الأعمال لم يقصدوا التَّهوين من أمرها أو التَّقليل من شأنها ؛ لأنَّ الإسلام عقيدةٌ وعمل، والإيمان ما وقَر في القلب وصدَّقه العمل.

وها هي الصلاة أو الزكاة مثلًا، من الفروع لا من الأصول؛ لأنها أعمال لا عقائد، ولكن هذا لا يُخرجها عن كونها من أركان الإسلام ومبانيه العظام، حتى عدُّوْا مَن أنكر فرضيَّتها أو استخفَّ بها -كافرًا مارقًا من الدِّين؛ لأنَّه أنكر معلومًا من الدِّين بالضَّرورة...

هؤلاء الفقهاء، تحدّثوا عمَّن يمتنع عن أداء الزكاة، أو عمَّن يترك الصلاة، وإن كانوا مختلِفين في عقوبة تارك الصلاة ومانع الزكاة، كما هو معروف في كتب الفقه وشروح الحديث وغيرها... ويُمكنكم أن تراجعوا حُكم أو عقوبة تارك الصلاة ومانع الزكاة في الفقه الإسلامي، في أيٍّ من كتب الفقه المقارَن، أو كتب الفقه المعتمدة في أيٍّ من مذاهب الفقه الإسلامي، المعروفة والمتَّبعة عند أهل السُّنّة والجماعة.

ومع هذا الاهتمام ببعض مباحث الفقه السياسي، من قِبل فقهاء أهل السُّنَّة والشِّيعة على السَّواء، إلّا أنَّ كثيرًا من العلماء والباحثين قد لاحظوا بحقٍّ أنَّ هذا الجانب من الفقه الإسلامي -أعني به: الفقه السياسي أو السياسة الشرعية- لم يأخذ حظَّه في البحث والتَّعميق والاجتهاد، كما أخذ سائرُ أنواع الفقه الأخرى، مثل: فقه العبادات والمعاملات والنكاح وما يتعلّق به، وغيرها...

وهذا لا يعني أنَّ تراثنا فارغٌ من هذا الفقه؛ فهذا مستحيلٌ على أمّة قادت الحضارة في العالّم لعِدّة قرون، وكانت شريعتها هي المرجع الأوّل لها في شئونها المختلفة، وإن انحرف من انحرف من الملوك والأمراء والقادة عن منهج النّبوّة الهادية والخلافة الراشدة، فعندنا -ولا شك- كمية لا بأس بها من البحوث في هذا الفقه.

الاهتمام بفقه السياسة الشرعية في العصر الحديث:

وقد ظهر في العصر الحديث كتابات شتَّى حول الفقه السياسي الإسلامي، ازدانت بها المكتبة الإسلامية في مصر وفي سائر البلاد العربية والإسلامية، أمثال:

- كتابات الشيخ محمد عبده في مجلّتي: (العروة الوثقى)، و(المنار).
- ثم تلميذه رشيد رضا في: (تفسير المنار) أيضًا، وفي كتبه مثل: (الخلافة أو الإمامة العظمى).
- وهناك كتب أخرى تحمل اسم: (السياسة الشرعية) للشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ علي الخفيف، والشيخ محمد البنا، والشيخ عبد الرحمن تاج.

كما ظهرت طائفة ثانية تحت عنوان: (نظام الحُكم في الإسلام) مثل: ما كتبه الدكتور محمد يوسف موسى، والدكتور محمد عبد الله العربي، والدكتور محمد فاروق النبهان، وغيرهم...

فضلًا عن المصنفات التي تحمل عنوان: (النظام السياسي في الإسلام)، و(منهاج الإسلام في الحُكم)، و(النظريات السياسية الإسلامية)، و(المال والحكم في الإسلام)، و(العدالة الاجتماعية في الإسلام)، و(الدِّين والدَّولة في الإسلام)، ونحو هذا كثيرٌ يفوق الحصر...

وهناك بحوث ودراسات شتَّى متَّصلة ببعض جوانب الفقه السياسي والإسلامي، مثل: (أحكام الذِّمِّيين والمستأمَنين في دار الإسلام) و(حقوق الإنسان والحسبة والعلاقات الدولية في الإسلام سِلْمًا وحربًا)، وفصول أخرى متناثرة هنا وهناك في جميع البلاد الإسلامية، ممَّا لا نحتاج معه الآن إلى مزيدٍ من التفصيل في هذه المسألة...

كتاب (الإسلام وأصول الحُكم):

ولكنَّني لا أستطيع الانتقال إلى نقطة أخرى، دون الإشارة إلى أخطر الكتب الحديثة التي ظهرت في أوائل القرن الماضي، بعد إلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا بعامٍ واحد؛ إنه كتاب (الإسلام وأصول الحكم) للشيخ علي عبد الرازق، الذي صدر في أبريل سنة (١٩٢٥م)، فأحدث ضجَّةً كبرى على المستويَيْن السياسي والديني معًا، في مصر بل والعالم الإسلامي، على الرغم من أنَّه كتابٌ صغير الحجم، لكنَّه حمل دعوةً لم يقل بها أحدٌ من قبل على مدار التاريخ الإسلاميِّ كله فيما نعلم.

والفكرة المركزيَّة أو الرئيسة التي يدور حولها هذا الكتاب هي: أنّ الخلافةَ دخيلةٌ على الإسلام؛ فهي مصدر قهرٍ واستبداد. وقد كانت منذ نشأتها حتى عهده نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شرٍّ وفساد...

ولكي يؤكّد الشيخ علي عبد الرازق هذه الفكرة الرئيسة قرَّر أنَّ الإسلام دين خالص وعلاقة بين العبد وربه؛ ولهذا فلا صلة له بشئون السياسة وأمور الدولة، وهي المقولة التي طارت بها الرُّكبان بعد ذلك. فالإسلام دين لا دولة، أي: أنَّه رسالة روحية محضة، وأنَّ محمدًا ﷺ لم يسعَ إلى إقامة دولة، ولم يكن هذا جزءًا من رسالته. فهو ﷺ ما كان إلّا رسولا لدعوة دينية خالصة، لا تشوبها نزعة مُلك ولا دعوة دولة، وأنَّه لم يكن للنبي ملكٌ ولا حكومة، ولم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يُفهم سياسةً من هذه الكلمة ومرادفها.

هذا ما ورد في كتاب (الإسلام وأصول الحكم).

وقد اشتدَّ الجدل حول هذا الكتاب وما يحمله من فكرٍ، منذ ظهوره حتى اليوم، فهوجم مؤلِّفه من كل ناحية، ووضعت كتب ومقالات ورسائل في الرَّدِّ عليه ونقض الأفكار والدعاوى التي يحملها: من مفتي مصر في وقته الشيخ محمد بخيت المطيعي، وشيخ الأزهر بعده الشيخ محمد الخضر حسين، ثم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بتونس، وغيرهم. ولم يقف الأمر عند حدِّ الرُّدود النظرية، ولكنَّ الرجل حوكم هو وكتابه بواسطة هيئة من كبار علماء الأزهر، برئاسة شيخ الأزهر وحضور أربعة وعشرين عضوًا، في أغسطس سنة (١٩٢٥م)، أي: بعد صدور الكتاب بنحو أربعة أشهر فقط. وأصدرت هذه الهيئة أو هذه اللجنة حُكمًا إجماعيًّا: بأنَّ الكتاب قد حوى أمورًا مخالفة للدِّين، وقررت إخراجَ مؤلِّفِه من زمرة العلماء، ومحوَ اسمه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى، وفصله من وظيفته، وعدم أهليّته للقيام بأيِّ وظيفة عموميَّة دينيَّة كانت أو غير دينيَّة.

وكان سرّ الاهتمام بهذا الكتاب وخطورته، في كونه صدَر من عالِم أزهريٍّ وقاضٍ شرعيٍّ؛ ولهذا عُني به كلُّ خصوم الشَّريعة، وضخَّموه وأشادوا به، مِن مستشرقين ومستغربين. ولا يزالون إلى اليوم يتحدَّثون عنه بإعجابٍ وإكبارٍ؛ فلا عجب أن تتوالى المؤلّفات حوله، إمّا نقدًا له أو دفاعًا عنه...

ولا يعنينا هنا أن نتناول بالمناقشة التَّفصيليَّة آراء الشيخ علي عبد الرازق، في كتابه هذا، وما كُتب عنه تأييدًا له أو هجومًا عليه، فلذلك موضعُه من الدراسة حين نتناول بالبحث "الدولة في النِّظام السياسي الإسلامي - مفهومها وأركانها وقواعد هذا النظام وأهدافه"... إلخ.

كتاب: (من هنا نبدأ):

نؤكّد ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أنه بعد نحو ربع قرن من قضية الشيخ علي عبد الرازق، وكتابه (الإسلام وأصول الحُكم)، ظهر كتاب آخر يدور في الفلَك نفسه، ولعالِم أزهري أيضًا، هو: الأستاذ خالد محمد خالد. هذا الكتاب بعنوان: (من هنا نبدأ)، وقد تلقّفه العلمانيون والمنحرفون عن الإسلام والكارهون له، كما تلقّفوا كتاب سلفه من قبْل -أقصد: كتاب الشيخ علي عبد الرازق.

وبالمثل، قيَّض الله ﷻ من يردُّ عليه، ويُفنِّد ما فيه من أباطيل ودعاوى مرفوضة، كما فعل الشيخ محمد الغزالي في كتابه: (من هنا نعلم) وآخرون غيره...

لكن الأستاذ خالد رجع عن أفكاره عن الدولة الإسلامية في هذا الكتاب، متبرئًا صراحةً مما كتبه فيه من قبل، ووضع مجموعة قيِّمة عن موقف الإسلام من الدولة والديمقراطية والحرية، وإمكانيات محمد ﷺ ورجاله حوله.

وفي صلب كتابه (رجال حول الرسول) أسماءُ ثمانية وعشرين مؤلفًا أو كتابًا له، ومنها: كتاب (لله والحرية) في ثلاثة أجزاء، (كما تحدّث القرآن)، و(كما تحدث الرسول)، و(جاء أبو بكر)، و(الوصايا العشر)، وغير ذلك من مؤلفاته، وكلها ذات صبغة إسلامية.

ويقال أيضًا: إن الشيخ علي عبد الرازق قد صدر عنه ما يدلُّ على اعتذاره عمَّا قاله في كتابه من أن الإسلام دين لا دولة فيه، وأنها كلمة ألقاها الشيطان على لسانه.

فليغفر الله للجميع...

الأمر الثاني: أنَّه من المسلمات في الفكر الإسلامي أنَّ الإسلام نظام شامل للحياة، وليس من المُتصوَّر في مثل هذا النظام الشامل أن يترك السياسة - على أهميتها - دون أن يرسم لها خطوطًا محدَّدة، أو يضع لها مبادئ موجِّهة، ثم يترك التفاصيل والجزئيات للناس يلتمسونها وفْق ظروف الزمان والمكان والأحوال، ودون أن يخرجوا عن إطار تلك الخطوط المحدّدة والمبادئ الموجّهة.

وإن شئت قل: دون أن يخرجوا عن جوهر الإسلام وروحه، وهذا ممَّا يوفِّر لهذا النظام عنصر المرونة وإمكانية تطبيقه في البيئات المختلفة والأزمنة المختلفة.

ولو أنَّ الإسلام قدَّم تفصيلاته الدقيقة لكلِّ شيء لما كان دينًا صالحًا لكلّ زمان ومكان، فضلًا عن أنَّ هذا ضدُّ طبيعة الأشياء في هذه الحياة المتغيرة والمتطورة باستمرار...

الأمر الثالث: أنَّ موضوعات أو مباحث السياسة الشرعية كبيرة، وفروعها ومسائلها كثيرة، بلهَ أو ناهيك عن المناقشات والخلافات حول الصلاحيَّات والشروط والضوابط مثلًا.

ألا ترى أنَّ الخلاف قد يكون على مشروعيَّة بعض القضايا والنوازل التي يصدر بشأنها حكمٌ اجتهادي، من وليِّ الأمر أو من ينوب عنه، كالضرائب والمكوس في النظام المالي، وكيفية تطبيق الحدود والتَّعازير ومقدارها في النظام العقابي، وبعض شروط الولاية العامة من خلافة أو إمارة أو غيرهما في النظام الإداري أو نظام الحُكم، ثم العلاقات الدولية في أوقات السلم والحرب، وبخاصة معاملة الأسرى، والصلح مع الأعداء، وأحكام الغنائم والفيء وغيرها...

هـذا بالإضـافة إلى أهميـة بيـان مـضامين مـصطلحات "الـسياسة" و"الـشرعية" أو "الـشريعة"، وخصائـصها ومـصادرها وحجيتهـا ومجالاتهـا وعنايـة الفقهـاء بهـا، ثـم الدخول بعد ذلك في تفصيلات النظام السياسي الإسلامي بكل مقوّماته وأشكاله، الإداري والمالي والقـضائي والجنـائي؛ فنقـف عنـد الأهـداف والقواعـد والأركـان والضوابط والشُّروط، وما إلى ذلك من العناصر والمسائل الخاصَّة لكل النِّظام...

مفهوم كلمة "السِّياسة":

السياسة لغة: مصدر ساس يسوس، تقول: "ساس النَّاسَ سياسةً"، بمعنى تـولَّى رئاسَتهم وقيـادتهم، و"سـاس الـدَّوابَّ" راضـها وأدَّبهـا، و"سـاس الأمـور" دبَّرهـا وقام بإصلاحها؛ فهو سائس، والجمع ساسة وسُوَّاس. ومنه سُمِّيَ المعتني بشئون الخيل وترويضها وتدريبها: سائسًا. كما يُقال: "أساس القومُ فلانًا" أو "سوَّسوه"، بمعنى: ولَّوه رئاسَتهم وأمورَهم، ونحو هذا...

يقول الشاعر:

سادةٌ قادةٌ لكل جميع ❖ ساسةٌ للرجال يوم القتالِ

هذا، وقد عُرِّف لفظ "السياسة" بعدة تعريفات، منها:

- "السياسة": فعل السَّائس، يقال: "هو يسوس الدَّوابَّ" إذا قام عليها وراضها، و"الوالي يسوس رعيَّته".

- "السياسة": القيام على الشيء بمـا يُصلحه، وقريـب منه قـولهم: "القيامُ على الأمر بما يصلحه".

ومن جملة ذلك، يتضح: أنها تدبيرٌ ورعايةٌ وتأديبٌ وإصلاح.

وقيل: هي النَّظر في الدَّقيق من أمور السَّوْس...

المهم: أن هذا المعنى الأخير معنى دقيق في فقه اللغة، بالنظر إلى السَّائس والمسوس.

يؤكّد هذا أبو هلال العسكري في كتاب (الفروق اللغوية) عند التَّفريق بين كلمتي: "التدبير" و"السياسة"؛ فيذكر التعريف السابق للسياسة، ثم يقول: "ولهذا لا يوصف الله تعالى بالسياسة؛ لأنَّ الأمور لا تدقُّ عنه. والتَّدبير مشتق من الدُّبُر، ودُبُر كل شيء آخِره، وأدبار الأمور عواقبها. فالتدبير آخِر الأمور، وسوْقها إلى ما يصلح به أدبارها -أي: عواقبها- ولهذا قيل للتدبير المستمر: سياسة؛ وذلك لأنَّ التدبير إن كثر واستمرَّ عُرض فيه إلى ما يحتاج إلى دقّة النظر، فهو راجع إلى الأوّل".

وقال في موضع آخَر: "الفرق بين السياسة والتدبير: أنَّ السياسة في التَّدبير المستمرِّ، ولا يُقال للتدبير الواحد سياسةٌ. فكلُّ سياسة تدبير، وليس كلُّ تدبيرٍ سياسة".

وهذا كلام نفيسٌ يمكن الإفادة منه في تحديد العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لكلمة "السياسة".

ومن جهة أخرى، فقد استُعمل هذا الأصلُ اللُّغوي في لغة العرب، على سبيل الحقيقة والمجاز...

المعنى الحقيقي لكلمة "السِّياسة":

ومن شواهد استعماله على الحقيقة: قول أسماء بنت أبي بكر الصديق في قيامها بخدمة زوجها الزبير بن العوام: "فكنتُ أعلف فَرَسه، وأكفيه مئونته، وأسُوسه، وأدقُّ النَّوى لناضِحه".

وفي رواية: "وكان له فَرَس وكنت أسوسه، فلم يكن من الخدمة شيءٌ أشدّ عليَّ من سياسة الفَرس". ولمّا أعطاها النبي ﷺ خادمًا من سبيٍ جاءه، قالت: "كفتْني سياسةَ الفَرَس". هذا الحديث في (صحيح مسلم) في كتاب: السلام، باب: جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعْيَتْ في الطريق...

وفي إحدى رواياته: "أنَّ الذي أرسل إليها بالخادم هو أبوها "أبو بكر الصِّدِّيق".

فالخادم: يُطلق على الذكر والأنثى في اللغة.

و"الناضح": ما يُستقى به أو يُحمل عليه الماء للمزارع والنَّخيل وغيرها...

المعنى المجازي لكلمة "السياسة":

ومن شواهد استعمال هذا الأصل اللغوي لكلمة "السياسة" على سبيل المجاز: قولُ النبي ﷺ: ((كانت بنو إسرائيل تسوسُهم الأنبياء؛ كلَّما هلك نبيٌّ خلَفه نبيٌّ. وإنَّه لا نبيَّ بعدي. وستكون خلفاءُ تكثر. قالوا: فما تأمرُنا؟ قال: فُوا ببيْعة الأوّل فالأوّل، وأعطُوهم حقَّهم؛ فإنَّ الله سائلُهم عمَّا استرعاهم)) (البخاري كتاب الأنبياء، باب ما ذُكر عن بني إسرائيل. (مسلم) كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأوّل فالأوّل،.

والشاهد: في قوله: ((تَسوسهم الأنبياء)) أي: يتولَّون أمورَهم، كما تفعل الأمراء والولاة بالرَّعيَّة. والسِّياسة: القيامُ على الشَّيء بما يُصلحه...

- ومن شواهد ذلك أيضًا: قولُ عمر بن الخطاب: "قد علمتُ وربِّ الكعبة، متى تهلك العرب؟ إذا ساس أمرَهم مَن لم يصحب الرَّسول ﷺ، ولم يعالج أمرَ الجاهلية". رواه الحاكم في (المستدرك) بلفظ: "وَلي" بدلًا من "ساس"، وقال: صحيح الإسناد ولم يُخرِّجاه، أي: البخاري ومسلم.

الخلاصة:

إنَّ كلمة "السياسة" في الأصل تُطلق على: الرِّعاية والتَّرويض في الدَّوابِّ، ثمَّ استُعملت مجازًا في رعاية أمور النَّاس.

والسِّياسة على كِلا المعنييْن فعلُ السَّائس، يقال: "هو يسوس الدواب" إذا قام عليها وراضها. "والوالي يسوس رعيَّته" أي: يلي أمْرَهم.

وهكذا، فإنَّ لفظ "السياسة" قد جاء في لغة العرب مستعملًا على سبيل الحقيقة والمجاز، في السُّنّة النبوية الصحيحة، وفي كلام العرب نثرًا وشعرًا.

ومن هنا يتبيَّن: أنَّه لا عبرة لما قيل من أنَّها كلمةٌ غير عربيَّة الأصل؛ حيث زعم صاحبُ هذا القول أنَّ كلمة "سياسة" مُعرَّبةٌ من: "سَهْ يَسَهْ"، والمقطع "سَهْ" يعني: ثلاثة بالفارسية، والثاني "يَسَهْ" يعني: التراتيب بالمغولية؛ فكأنه قال: التراتيب الثلاثة، فعرَّبها العامة بتغيير الترتيب...

وذلك لأنَّ ما سبق كافٍ في ردِّ هذا القول جملةً وتفصيلًا؛ لهذا قال الخفاجي بعد أن ذكَر القول بأنها معرَّبة، أي: منقولة للعربية من لغات أخرى، قال: "وهذا غلط فاحش؛ فإنها لفظة عربية متصرِّفة، وعليه جميع أهل اللغة".

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: "وبهذا يتَّضح لنا: أنّ كلمة "سياسة" عربيةٌ خالصة، لا ريب في ذلك ولا نزاع. والمراد بها: سياسة الرعية، أي: القيام على تدبير شئونهم بما يصلحها".

وأيضًا، لا نلتفت لأولئك الذين يجحدون أن يكون في الإسلام شيء اسمه "السياسة"، ويقولون في معرض الذَّم والتجريح مثلًا: هناك من يخلط بين السياسة

والدين، أو: لا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين، مع العلم بأنَّ الإسلام عقيدة وشريعة، أو دين ودولة. وأنَّ تأسس الدولة الإسلامية الأولى، ونجاح التجربة المحمدية والخلفاء الراشدين - لَخيْرُ شاهد على ذلك.

ولعلَّ دراستنا للسياسة الشرعية، ولِمباحثها ومفرداتها فيما يأتي - تعطينا صورة مشرقةً للإسلام العظيم في هذا المجال، ثم الرَّد على هؤلاء المستغربين، ومَن على شاكلتهم من المستشرقين والعلمانيّين.

وليس من قبيل الاستطراد بعد كلِّ ما ذكرتُه بخصوص كلمة "السياسة" في اللغة، إن أشرتُ إلى أنَّ بعض الباحثين المعاصرين يرى أنَّها من الكلمات ذات المضمون الغامض، وأنَّها كثيرًا ما تُستعمل لدى الناس دون أن يكون لها معنىً محدَّدٌ.

وإذا كان علماء اللغة يحدِّدون معنى هذه الكلمة بالقيام على الشَّيء بما يصلحه، فإنَّ فقهاء القانون يختلفون في تحديد معناها الدقيق. وهي تعطي دائمًا معنى السلطة، ويدخل ضمْنها كلُّ ما يدخل ضمن كلمة "سلطة الدولة" من مباحث، كتنظيم السلطة، وتحديد أشكال ممارساتها، ومجالات نشاطها، إلى أن قال أحدهم: يُلاحظ أنّ مضمون النظام السياسي قد اتَّسع في العصور الحديثة، ولم يَعُد قاصرًا على نشاط السُّلطة الضَّيِّق، وإنما أصبح شاملًا لكلِّ ما يتعلّق بفلسفة الحُكم، وما يرتبط بالحاكِم من مسئوليات، هدفُها: إعادة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع، بما يتلاءَم مع فلسفة الحُكم القائم وأهدافه...

مفهوم كلمة "الشرعية":

ننتقل للحديث عن معنى كلمة "الشرعية"، وهي الجزء الثاني من العنوان، والوصف المميِّز لكلمة "السياسة"، من وجهة النظر الإسلامية.

الشريعة لغة:

المادّة الأصلية لها: "شرع"، وهي وما يشتق منها من مصطلحات: الشرع، والشريعة، والشرعة، ونحوها... تُطلق في اللغة على معنييْن:

أحدهما: الطريق المستقيمة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا ﴾ [الجاثية: ١٨].

والثاني: مورد الناس للاستسقاء، سُمِّي بذلك لوضوحه وظهوره، وحاجة النَّاس إليه.

فكأنّ مصطلح "الشرع" ومشتقاته أو "الشريعة" في اللغة، بمعنييْن:

- معنى الطريق المستقيمة أو الواضحة.

- ومعنى مورد الناس للاستسقاء. وقد سُمِّي بذلك -كما قلت- لوضوحه وظهوره وحاجة الناس إليه. وتُجمع "الشَّريعة" على: شَرائع. و"الشرع" مصدر: شرع أو شرَّعَ بمعنى: وضَّح وأظهر.

وقد غلب استعمال هذه الألفاظ في الدِّين وجميع أحكامه. قال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ﴾ [الشورى: ١٣]. وقال: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة: ٤٨].

المراد بالشريعة:

في المراد بالشريعة أربعةُ أقوال:

أحدها: أنَّها الدِّين، لأنَّه طريق النَّجاة.

الثَّاني: أنَّها الفرائض، والحدود، والأوامر، والنَّواهي؛ لأنَّها الطريق إلى الدِّين.

الثالث: أنها البيِّنة؛ لأنَّها طريقُ الحقِّ.

الرابع: هي السُّنة، لأنه يَستنّ بطريقة مَن قبْله من الأنبياء.

الشريعة اصطلاحًا:

هي ما شرَعه الله تعالى على لسان نبيِّه ﷺ في الدِّيانة، وعلى ألْسنة الأنبياء -عليهم جميعًا الصلاة والسلام- قبْله؛ وهذا تعريف ابن حزم الظاهري الذي كان يرى: أنَّ السُّنَّةَ وحيٌ كلُّها، وأنَّها هي الشَّريعة نفسها...

وقيل أيضًا: "الشريعة" ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبيٌّ من الأنبياء -عليهم السلام- سواء كانت متعلقةً بكيفية عمل -وتُسمّى فرعية وعمليَّة، ودُوِّن لها "علْم الفقه"- أو بكيفية الاعتقاد -وتُسمّى أصليَّة واعتقادية، ودُوِّن لها "علْم الكلام"-.

ويُسمَّى "الشَّرع" أيضًا بالدِّين والملَّة...

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لكلمة "شريعة":

العلاقة بين المعنى اللُغويِّ والمعنى الاصطلاحيِّ لكلمة "شريعة" واضحة؛ ذلك أنَّ المعنى اللغوي هو مورد النَّاس للاستسقاء، وحاجة الناس إلى هذا المورد أو إلى الماء لا تخفى على أحد؛ لأنَّهم لو انقطعوا عنه لهلكوا؛ إذ كيف تستمرّ أو تُتصوَّر أصلًا حياتهم بدون ماء؟!

وكذلك الحال بالنسبة للشَّريعة التي تُنظِّم حياة الناس، حتى لا يضلُّوا وتتحوَّلَ حياتهم إلى فوضى، يستبدُّ فيها القويُّ بالضعيف، وتضيع فيها الحقوق؛ وهكذا فإنَّ حاجة الناس إلى الشريعة كحاجتهم إلى الماء، فكلاهما ضروريٌّ لوجود الحياة وبقائها.

وتبقى الإشارة إلى أنَّه يُراد بـ"الشريعة الإسلامية": كلُّ ما شرَعه الله للناس، سواء أكان بالقرآن الكريم، أم بسُنّة رسول الله ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير؛ لأنَّ ذلك راجع إلى الوحي. قد قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٤، ٥]. وقال: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾ [النساء: ٨٠].

والنُّصوص الدِّينيَّة من القرآن والسُّنّة في هذا المعنى كثيرة.

"الشريعة" بهذا المفهوم السابق تشتمل على ما يأتي:

١. أصول الدِّين: أي: ما يتعلّق بالله تعالى، وملائكته، وكُتبه، ورُسله، واليوم الآخِر، وغير ذلك من بحوث علم التوحيد أو علم الكلام الذي يبحث في أمور العقيدة، ويُسمَّى أحيانًا: "الفقه الأكبر".

٢. القواعد المؤدِّية إلى تهذيب النُّفوس: كالصِّدق، والأمانة، والعدل، والوفاء، وما إلى ذلك ممَّا يتضمَّنه علْم الأخلاق.

٣. الأحكام العملية المتعلقة بأفعال المكلّفين: من وجوب، وحرمةٍ، وكراهةٍ، وندبٍ، وإباحةٍ، وغير ذلك من مباحث علْم الفقه وأصوله، التي منها وبها تُستنبط الأحكام الشرعية.

أهمُّ المبادئ التي جاء بها التَّشريع الإسلاميُّ بصورة مجملة:

أولًا: مبدأ التوحيد: وهو دعوة الرُّسل جميعًا، كما قال تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ ... ﴾ الآية [آل عمران: ٦٤]، وقول النبي ﷺ: ((الأنبياء جميعًا إخوة مِن علّات -أو- إخوة لِعلّات، أمّهاتهم شتَّى ودينُهم واحد)).

ثانيًا: الاتّصال المباشر بالله تعالى: وفي القرآن الكريم نقرأ قوله: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [غافر: ٦٠]، وأيضًا نقرأ قوله ﷻ: ﴿ فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ [البقرة: ١٨٦].

وفي السُّنّة المطهرة مثلًا: ((أقربُ ما يكون العبدُ من ربِّه وهو ساجدٌ))، وفيها أيضًا: ((الدُّعاء مخُّ العبادة)) أو كما قال ﷺ.

ثالثًا: التخاطب مع العقل: وذلك بدعْوته إلى التَّدبر والتَّفكُّر والنَّظر في ملكوت السَّموات والأرض، إذ قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فُصّلَت: ٥٣]، وقال: ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ [الحشر: ٢]، وقال أيضًا: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢١]، ونحو هذا كثير...

رابعًا: إحاطة العقيدة بالفضيلة ومكارم الأخلاق: في مثل قوله تعالى: ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴾ [الفرقان: ٦٣]، إلى آخِر الآيات التي تناولت صفات عباد الرَّحمن في سورة (الفرقان)، على سبيل التَّمثيل أو الاستدلال فقط لِما نقول.

خامسًا: إصلاح الرُّوح وتطهيرها: ويكفي أن نتدارس معًا بعض الحِكم والأسرار من مشروعيّة الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج.

يقول الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ ﴾ [الرعد: ٢٨]، ويقول: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، ويقول: ﴿ خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣]. يقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]. وكان النبي ﷺ إذا حزبه أمرٌ يقول: ((أرِحْنَا بها يا بلال)). كما قال ﷺ: ((مَن حجَّ فلَمْ يرفثْ ولم يفسقْ رجع كيوْمِ ولدتْه أمّه))، ونحو هذا من نصوص القرآن الكريم والسُّنّة النبوية الصحيحة.

سادسًا: التوافق أو التوازن بين مطالب الدِّين والدُّنيا: كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَا ﴾ [القصص: ٧٧]، وقوله: ﴿ فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنۡيَا وَحُسۡنَ ثَوَابِ ٱلۡأٓخِرَةِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٤٨]، وأيضًا نصوصٌ بهذا المعنى كثيرة...

سابعًا: المساواة والعدالة: وهما من مبادئ التشريع الإسلامي، فضلًا عن أنهما من أهداف السياسة الشرعية.

وحسْبنا الآن أن نتذكّر قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ ﴾ [الحُجُرات: ١٣]، وقوله: ﴿ وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وقوله: ﴿ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ ﴾ [المائدة: ٨]، ثم قوله ﷺ مثلًا: ((يا فاطمة بنت محمد، اعملي! فإنِّي لا أُغني عنك من الله شيئًا))، وقوله: ((إنَّ الله لا ينظرُ إلى صُوَركم ولا أموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم)) رواه مسلم.

ثامنًا: مبدأ الشورى: وهو من المبادئ العظيمة في النظام الإسلامي العام؛ وقد أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: ٣٨]، وفي قوله: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ونحو هذا...

ومن ثمَّ، كان هذا المبدأ -بملامحه وكيفيّته وشروطه- من أساسيات نظام الحُكم في المجتمع الإسلامي، وهو ما سنعرض له -إن شاء الله تعالى- بشيء من التفصيل في موضعه من هذا الدرس.

تاسعًا: مبدأ الحرية، بأشكالها أو صورَها المختلفة: حتى في العقيدة، دون المساس بالغير أو بالصَّالح العام، قال تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾، وقال: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾، وغير ذلك من مظاهر تقرير حقوق الإنسان في الإسلام -كما سيأتي- حيث نعرض للحرية الشّخصيَّة والفكريَّة، والاقتصاديَّة، وغيرها... وموقف الإسلام من كلٍّ منها.

عاشرًا: الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر: وهو أحد أسباب أو مظاهر خيريَّة هذه الأمة الإسلامية، بنصِّ القرآن الكريم والسُّنة النبويَّة المطهّرة، حتَّى أصبح هذا المبدأ تكليفًا وليس تشريفًا.

فهكذا يجبُ أن تكون الأمَّة، وإلا نقص إيمانُها، وعمَّها البلاء -والعياذ بالله-.

وكلُّ ذلك سيأتي الكلام عنه بضوابطه في: نظام الحسبة في الإسلام.

وهنا نذكِّركم فقط بقول الله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾، وبقوله ﷺ: ((مَن رأى منكم مُنكرًا فلْيُغيِّرْه بيده! فإن لم يستطعْ فبلسانه، فإن لم يستطعْ فبقلبه؛ وذلك أضعفُ الإيمان))، هذا على سبيل المثال فقط. فالكلام في هذا المبدأ يطول؛ لأنه عنصر كبيرٌ في محتوى مقرّر السياسة الشرعية.

حادي عشر: التكافل الاجتماعي: من خلال مشروعية الزكاة، والصدقات التَّطوُّعيَّة، والنفقات الواجبة، والكفَّارات، والنُّذور، وما إلى ذلك من مظاهر التكامل الاجتماعي في الإسلام.

ثاني عشر: مبدأ التسامح في عزَّة وإباء: كما يدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [الممتحنة: ٨]، وما في معناها من النصوص والمقرّرات المنظِّمة للعلاقات الدولية في الإسلام، سواء في حالة السِّلم أم في حالة الحرب.

ويتقرّر من جملة ما تقدّم في معنى "الشريعة" وأهم مبادئها عدَّة أمور؛ نوجزها فيما يلي:

الأمر الأوّل: شموليّة الشريعة:

أنَّ الشَّريعة أو الشَّرع أو الشِّرعة، هي النُّظم والأحكام التي شرعها الله ﷻ وكلَّف المسلمين بها، في علاقاتهم بربّهم، أو علاقتهم ببعضهم البعض وبغيرهم.

وهي في مجموعها تنقسم إلى قسمَيْن رئيسَيْن:

أحدهما: الأحكام التي يتقرَّب بها المسلمون إلى ربهم، وهذه تُعرف باسم "العبادات". هذا بالطبع كما أشرتُ آنفًا بالمعنى الخاص للعبادة، كالصلاة، والزكاة، والصوم. وإلّا فالعبادة بالمعنى العام تشمل كلَّ ما يقوم به الإنسان، حتى لو بدا في ظاهره أنّه من شئونه الخاصة، كالأكل، والشرب، والنوم، وقضاء الحاجة، وكلُّ هذا وما يشبهه فيه جانب تعبُّديٌّ على نحوٍ ما، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وكانت دعوة كلِّ نبيٍّ أو رسول -عليهم جميعًا السلام-: ﴿ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ﴾ [الأعراف: ٥٩]، كما قصّ علينا القرآن الكريم.

الثاني: قسم يضمُّ أحكام المعاملات، والتي منها ما يتعلَّق بشئون الأسرة في الإسلام، ومنها ما يتعلّق بالأموال والمبادلات، وما يتعلّق بالعقوبات والقضاء والبيِّنات.

وبعبارة أخرى: "الشريعة" هي: كلّ ما شرَعه الله لعباده المسلمين بالوحي، سواءً كان بالقرآن أو السُّنّة القولية، أو الفعلية، أو التقريرية. وهي لهذا:

- تشمل أصول الدين، أي: ما يتعلّق بالله وصفاته والدار الآخرة، وما يدور في فلَك "العقائد" أو "علْم التوحيد".
- كما تشمل ما يرجع إلى تهذيب المرء نفسه وأهله، وما يجب أن تكون عليه العلاقات الاجتماعية؛ وذلك كلُّه هو ما يُعرف باسم: "علْم الأخلاق".
- ثم هي تشمل أحكام الله لعباده المكلَّفين: من حِلٍّ وحرمة، ومن كراهةٍ وإباحةٍ وندب، وغير ذلك من الأحكام الشرعية العملية، والتي نُطلق عليها اسم "علم الفقه"، ثم نضيف إليه "علم الأصول" الذي نعني به مجموعة الأدلّة الشرعية والقواعد الكلِّيَّة التي يسير عليها المجتهدون في استنباط هذه الأحكام الشَّرعيَّة.

العلاقة بين "الشريعة" و"الفقه"، والخصائص المميزة للشريعة الإسلامية

الأمر الثاني: العلاقة بين مصطلحَي: "الشريعة" و"الفقه":

كان مصطلحَي: "الشَّريعة" و"الفقه" يُستعملان في الصَّدر الأول بمعنى واحد؛ حيث كان الفقهُ آنذاك شاملًا العقائد والفروع، وهو ما تَعنيه كلمة "الشَّريعة". وكانوا يُسمُّونه أحيانًا: "الفقه الأكبر". ويجري هذا الاستعمال في عصرنا الحاضر عند غير

المتخصِّصين في مجال الدِّراسات الإسلاميَّة، وقد نجده عند بعض المتخصِّصين من قبيل إطلاق العامِّ على الخاصِّ، بعد أن تحدَّد معنى الفقه في الفروع العمليَّة.

فهما على الجملة يلتقيان في: أنَّ مصدرهما الأساسيَّ الكتابُ والسُّنَّة، أو يجتمعان في الأحكام الَّتي وردت بالكتاب والسُّنَّة. وتنفرد الشَّريعة بأحكام العقائد وما إليها ممَّا ليس فقهًا. على حين ينفرد الفقه بالأحكام الاجتهاديَّة وما يلتحقُ بها.

الأمر الثالث: السِّمات التي يتميز بها التَّشريع الإسلاميُّ على الأحكام الوضعيَّة:

إن وجود سمات معيّنة لأحكام التَّشريع الإسلاميِّ، جعلت هذه الأحكام مميَّزةً عن غيرها من الأحكام الوضعيَّة التي هي من صنْع البشر.

فلأحكام الشريعة بعضَ الخصائص أو السِّمات وتطلق أيضًا على الفقه؛ لأنَّه جزءٌ منها. وهذه الخصائص بصورة مُجملَة تتمثَّل في:

أولًا: الشَّريعة الإسلاميَّة مصدرها الوحيُ الإلهيُّ:

فالفقه الإسلامي مصدره: وحْي الله ﷻ المتمثِّل في القرآن العظيم، وفي سُنّة نبينا محمد ﷺ؛ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [النور: ٥٦]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٦].

فإنَّ هذه الآيات نصَّت صراحةً على فرضية الصلاة والزكاة والصوم والحج، وكلُّها أحكام شرعية عمليّة، مستمَدّةٌ مباشرةً من كلام ربِّ العالمين...

وقد تكون هذه الأحكام مستمَدّة مباشرةً من سُنّة رسول الله ﷺ التي مرجعها الوحي الإلهي أيضًا، مثل: بيان مواقيت الصلاة، وكيفية أدائها، وعدد ركعاتها، كما تعلّمها من جبريل ﷺ، وقال لأصحابه ولِمَن بعدهم: ((صلُّوا كما رأيتُموني أُصلِّي)). وبمثل ذلك بيَّن ﷺ شروط الزكاة ونصابها، وعلى من تجب، وكذا مناسك الحج، وقال: ((خُذوا عنِّي مناسكَكُم)).

وهناك أحكام شرعية عملية توصّل إليها الفقهاء باجتهادهم، في إطار هذيْن المصدريْن أو الأصليْن -أعني: الكتاب والسُّنّة- وباستلهام روح الشَّريعة ومقاصدها وأصولها الأخرى.

وقد ترتَّب على كون الشريعة الإسلامية من عند الله أن اختلفت اختلافًا جوهريًّا عن جميع الشرائع الوضعية.

ونتج عن ذلك حقيقتان لهما أهميتهما في المقارنة بين الشريعة الإسلامية وغيرها:

الحقيقة الأولى: إنَّ مبادئ الشريعة وأحكامها خاليةٌ من معاني الجور والنقص والهوى؛ لأنّ الله متّصف بكلِّ صفات الكمال والجلال. أمّا الإنسان فلا يخلو من معاني الجهل والجور والخطأ والنسيان والهوى، وما إلى ذلك من سمات وخصائص النقص والضعف في بني الإنسان.

ويكفيك -أيها الدارس الكريم- أن تقارن فكرة المساواة في الشَّريعة الإسلامية وأساس التفاضل بين الناس فيها، مع الفروق القائمة بينهم في كثير من دول العالَم على أساس اللَّون والجنس، حتى في تلك الدول التي تُنادي بما يُسمَّى: الديمقراطية وحقوق الإنسان.

الحقيقة الثانية: إنَّ أحكام هذه الشَّريعة تحظا بالهيبة والاحترام من المؤمنين بها، حكامًا كانوا أو محكومين؛ لأن لها صفة الدِّين، وما له هذه الصفةُ من حقِّه أن يُحترم ويُطاع طاعة اختيارية، تنبعث من النفس وتقوم على الإيمان، ولا يُقسر أو يُحمل عليها الإنسان حملًا أو قَسرًا أو كَرهًا؛ وفي هذا كلّه أعظم ضمانٍ لحُسن تطبيق القانون الإسلاميِّ من الجميع، وعدم الخروج عليه ولو مع القدرة على هذا الخروج.

أمّا القوانين الوضعية، فإنها لا تبلغ مبلغ الشريعة في هذه الناحية أبدًا؛ إذ ليس لها مثْل سلطانها على النُّفوس، ولا مقدار احترام وهيبة النَّاس لها؛ ومن ثمَّ فإنَّ النُّفوس تجرؤ على مخالفة القوانين الوضعية، كلما استطاعت الإفلات من رقابة القانون وسلطة القضاء، ورأت في هذه المخالفة إشباعًا لأهوائها وتحقيقًا لمصلحتها الذَّاتيَّة...

ثانيًا: وضوح المعنى التَّعبُّدي الملازم لكل حكم شرعيٍّ:

...فقد بيَّن الشَّاطبيُّ أنَّ كلَّ حكم شرعيٍّ ليس بخالٍ عن حقٍّ لله تعالى، إلى جانب المعنى المصلحيِّ للعباد، على أساس أنَّ الشريعة بالاستقراء جاءت لمصلحة العباد، وإن خفيت المصلحةُ في بعض الأحكام.

إذن، أساس هذه الأحكام هو وحي الله تعالى، قرآنًا كان أو سنة أو ما يستنبط منهما باجتهاد المجتهدين، وفي إطار مقاصد الشَّريعة العامة ومبادئها الكلية.

ثالثًا: وضوح المعنى الخُلقيِّ فيها:

فجميعُ الفضائل مأمورٌ بها في الشَّريعة، والرَّذائل جميعها منهيٌّ عنها، وحسبي أن أقول: إنَّ الشريعة الإسلامية قد بلغت الكمال في هذا المجال، وإنَّ نظرةً إلى أيٍّ

من حقوق الجوار في الإسلام، ومشروعية الزَّكاة، وتحريم الربا مطلقًا، وكلِّ مظاهر أكل أموال الناس بالباطل، وكذلك تشريع الطلاق والميراث -هذا قليل من كثير أتت به الشريعة- لَخَيرُ شاهدٍ على ما نقول.

رابعًا: الجزاء فيها -ثوابًا وعقابًا- دنيويّ وأخرويّ:

فأمّا الجزاء الدنيوي، فهو مسئولية وليّ الأمر الذي له ولاية إصدار الأحكام وتنفيذها. وأمّا الجزاء الأخروي فمتروك إلى الله تعالى، الذي يعْلم السِّر وأخفى، وإليه المرجع والمآب.

ومن هنا، فإن أمكن للمرء أن يتهرَّب من عقاب السلطة في الدنيا، فكيف له أن يتهرَّب من عقاب الله تعالى في الآخرة؟!

ومن هنا أيضًا، كان الجزاء الثاني أعظمَ من الأوّل؛ ولذا يُحسُّ المؤمن بوازع نفسي قويّ بضرورة التزام أحكام الشريعة والعمل بمقتضاها في الأوامر النواهي. وكان من ثمار هذه المراقبة وتلك الخشية: أنه يمتنع عن المعصية، حتى لو توفَّرت له أسبابها ووسائلها، فإن ضعُف أمام شهوته، كما ورد في الحديث الصحيح: ((لا يزني الزَّاني حين يَزني وهو مؤمنٌ، ولا يشرب الخمرَ حين يشربُها وهو مؤمن))، فإنه يسارع إلى التوبة، وإن عوقب في الدنيا، -وأظن أننا جميعًا سمعنا أو قرأنا عن إقامة حدِّ الرجم في الزنا على ماعز والغامدية، على عهد رسول الله ﷺ. ولنتذكر معًا قوله ﷺ عن توبة المرأة الغامدية: ((لقد تابت توبةً، لو قُسمت على أهل الأرض لوسِعَتْهم)) أو كما قال ﷺ.

خامسًا: أنَّ هذه الأحكام تخضع في تنفيذها من قبل المكلَّفين بها، لمراقبةٍ أعلى من مراقبة الدنيا، هي مراقبة العليم الخبير:

ولهذا يخشى المؤمن هذه المراقبة، ولو تفلَّت من مراقبة الدنيا. وهذه المَيزة أو الخاصِّيَّة مرتبطة بالسابقة عليها تمام الارتباط؛ فطالما أن الله ﷻ وهو الرقيب على كل شيء،

سوف يحاسب على كل كبيرة وصغيرة من قول أو فعل، وطالما أنّ لكل إنسان كتابًا تُسجّل فيه كافةُ أحواله حتى خلجات نفسه، فإنَّ الوازع الدينيَّ حينئذ يكون هو العامل الحاسم في تنفيذ تلك الأحكام التي ترجع في أصولها إلى وحيه تعالى.

ومتى استقر هذا الوازع الديني في ضمير الإنسان أو في قلبه، فإنه لن يهتمَّ إلّاَ بصلته بالله ﷻ أوّلًا وقبل كل شيء. فإذا أمَر الله بفعل التزم الإتيانَ به سواءً رضي الناس أم سخطوا. وإذا نهى الله عن فعل ابتعد عنه أيضًا بغضّ النظر عن موقف الناس من ذلك الفعل. بل إن الأمر قد يصل إلى أبعد من ذلك، حينما يكون له عند آخَر حقٌّ ماليٌّ مثلًا ويحكم له القاضي بأكثر منه لاعتبارات معيّنة، فإنه لا يأخذ إلّا القدر المستحقَّ له؛ إذ القضاء في حقيقته لا يُحلُّ حرامًا ولا يحرِّم حلالًا. فالمدار في كل أحوال الإنسان المتديِّن على مراقبة الله ﷻ الذي فصَّل الحلال والحرام.

ويكفيني في هذا المقام، أن أُشير إلى فكرة الإخاء التي تُعدُّ في نظري من أهم المبادئ التي لها أعظم الأثر في تنظيم أحكام الفقه الإسلامي على اختلاف أنواعها ومجالاتها: في العبادات والمعاملات وأحكام الأسرة والسياسة الشرعية، بل والعلاقات الدولية.

فالإخاء يعني رابطةً من شأنها أن تثير الحب والتضامن، وما يترتب عليها من صوَر البر والتعاون. كما أنَّها تتنافى مع البغضاء والأنانية، فضلًا عن البغي والعدوان. هذا في الأخوَّة الإنسانية، فكيف في الأخوة الدينية التي حثت عليها نصوص عديدة في القرآن والسُّنة الصحيحة؟

سادسًا: عالميَّتها:

وينبغي أن تكون هذه حقيقة مسلَّمة؛ فقد جاءت شريعة الإسلام خاتمةَ الشرائع الإلهية، حيث لن تحتاجَ البشريَّة بعده إلى نبيٍّ أو رسول، كما قال

تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٤٠]. وممَّا نلاحظه في هذا الشَّأن: أنَّ الله -تبارك وتعالى- أنزل القرآن العظيم الذي هو أصل التشريع الإسلامي، معجزةً أبديَّة خالدة، برهانًا على صدق نبيِّنا محمَّد ﷺ، وبما أنَّ الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع السماوية فإنه ﷻ تعهَّد بحفْظ برهانها ودليل صدْق صاحبها ﷺ، فقال: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحِجر: ٩].

ومن الطبيعي إذن أن تكون الشريعة الإسلامية شريعةً عالَمية، وكذلك الفقه الإسلامي تبعًا لعالمية الشريعة وخلودها. وبرهان ذلك تلك الحقائق العلمية المشاهدة التي لا مجال لإنكارها، فضلًا عن النصوص القرآنية ذاتها، وفعْل رسول الله ﷺ المتمثّل في رسائله ورُسله إلى ملوك الأرض وأمرائها في زمنه.

أمّا عن الحقائق العلمية: فإنَّنا نشاهد -والتاريخ يشهد- مدى انتشار الإسلام الحنيف بتعاليمه الشاملة في أرجاء المعمورة، وما من بقعةٍ حلَّ فيها إلا وكان أهلُها يرحِّبون بدعوة الإسلام وبتطبيق الأحكام الَّتي جاء بها. على أنَّ قوة الإسلام في انتشاره وترسيخ معالم حضارته الروحية قد تضاعفت بفعل مقوِّم إنسانيٍّ آخَر هو: تنوُّع السُّلالات أو الأجناس التي اعتنقت الدين الإسلاميَّ.

فهو لم يكن منذ أيامه الأولى دينَ عنصر أو جنس أو سلالة معيَّنة من البشر، وإنَّما جمع الناس وألَّف بين قلوبهم، وساوى بينهم على أساسٍ من ترابط الأخوَّة الدينيَّة والتكافل الإنساني بين الأبيض والأسود وغيرهما من العناصر المختلطة الدِّماء، حين انتشر بعيدًا عن شبه جزيرة العرب، فكانت -ولا تزال- المفاضلةُ بين الناس بالتقوى والعمل الصالح، لا بالجاه والمال. وهذا ليس مجرّدَ إرسالٍ للكلام، وإنَّما هي الحقائق المدعَّمة بالدليل والبرهان؛ فقد كان من أجِلَّة أصحاب محمد ﷺ رجالٌ صدقوا ما عاهدوا الله عليه، وغيرُ العرب منهم

كثيرون، أمثال: سلمان الفارسي، بلال الحبشي، صهيب الرومي.

وإذا نظرنا إلى أكابر الفقهاء والمحدِّثين وعلماء التَّفسير فيما بعد عصر الصحابة نجد أنَّ غير العرب منهم ليسوا بالقليل:

- فالإمام أبو حنيفة النعمان من أصل فارسيٍّ، وله منزلةٌ عالية في الدِّين والفقه.
- والإمام البخاري ~ من بُخارَى، وهو القدوة في علْم الحديث، وكتابه المعروف بـ(صحيح البخاري) انتشر في أرجاء المعمورة، وتلقَّته الأمَّة بالقَبول، وفيه ما يزيد عن سبعة آلاف حديثٍ صحيح، باتفاق الأمّة عبر القرون والأجيال.
- وكذلك الإمام مسلم من نيسابور، إحدى مدن خراسان، جمَع ثاني (الصَّحيحيْن) في السُّنّة.
- والعلامة ابن حزم الظاهري، عالِم الأندلس في عصره، في كثير من العلوم، وصاحب مذهبٍ يعتمد على فقه الكتاب والسُّنّة، وله مؤلفات عظيمة في الفقه وأصوله، وفي العقيدة والآداب وغيرها...
- ثمَّ الفيلسوف الفقيه الأصوليُّ أبو حامدٍ الغزالي، المولود في مدينةٍ بخراسان، والذي ترك أكثر من مائتَيْ كتاب ورسالة.
- هذا إلى جانب القُرطبي، وابن رشد، وغيرهما من علماء المشرق والمغرب -رضي الله عنهم ونفعنا بعلمهم.

وأما عن النصوص، فقد أكَّد القرآن الكريم في أكثر من آية أنَّ رسول الله محمَّد ﷺ رسالته عامّة لجميع الناس. يقول الله ﷻ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً

لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سبأ: ٢٨]. ويكلِّف الله تعالى رسُله -عليهم السلام- بأن يبلِّغوا رسالاتهم إلى أقوامهم خاصة، فكان كلٌّ منهم يقول لقومه: ﴿ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ ﴾ [الصف: ٦]، لكنَّ محمدًا ﷺ أمَره ربُّه بأن يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨]. ويتأكَّد هذا الأمر بفعل الرَّسول ﷺ وبيانِه، حيث أَرسل -عليه الصَّلاة والسَّلام- كتبًا إلى ملوك الأرض وأمرائها، يَدعوهم فيها إلى كلمةٍ سواء، هي: "كلمة التوحيد".

من ذلك: رسائله إلى المقوقس بمصر، والنجاشي بالحبشة، وإلى كسرى بفارس، وهرقل بالروم، وإلى أمراء البحرَيْن واليمامة وعمان وغيرهم...

سابعًا: تنظيم علاقة الفرد بربِّه:

وذلك بأحد قسميْها الرئيسيْن، أعني: العبادات، وكذلك تنظيم الحياة الخاصَّة والعامَّة لكلِّ مسلم، كما يتَّضح من أحكام المعاملات؛ إذ إن التشريع الإسلامي يحفظ الحقَّ لصاحبه ويُبيح له استعماله كما يريد، ويحميه من اعتداء الغير، لكنَّه في الوقت ذاته يرفض أن يضارَّ الغير باستعمال صاحب الحق ضررًا يكون أكبرَ من ضرر الحدِّ من حرية صاحب الحق، هذا، فضلًا عن ضوابط استعماله في إطار ما شرع الله ورسوله.

ثامنًا: أنَّها تضمنت بشكل واضح عواملَ السَّعة والمرونة:

ولذلك وسعت العالَم الإسلامي كلَّه، على تنائي أطرافه، وتعدُّد أجناسه، وتنوُّع أعرافه وبيئاته الحضارية، وتجدُّد مشكلاته الزمنية في وجوه الحياة المختلفة.

إنَّ الشريعة الإسلامية بمصادرها ونصوصها وقواعدها ومقاصدها لم تقف عاجزةً في يوم من الأيام أمام وقائع الحياة المتغيِّرة باستمرار ؛ فهي منذ عصر الصحابة فمَن بَعْدهم، وعلى مدى أربعة عشرة قرنًا من الزمان، كانت القانونَ أو النظامَ المقدَّس المعمول به في بلاد الإسلام، إلى أن جاء عهدُ الاستعمار فاستبدل بها تشريعاته الوضعيَّة، وصارت هذه الأخيرة هي المهيمنةَ على حياتنا وقضايانا المعاصرة، فأُحلَّ بها ما حرم الله، وأُبطل بها ما فرض الله.

وإنَّما استطاعت الشريعة الإسلامية أن تفي بحاجات كلِّ المجتمعات التي حكمتْها، وأن تعالج كافَّة المشكلات في كافَّة البيئات التي حلَّت بها بأعدل الحلول وأصلحها، لأنَّها بجوار ما اشتملت عليه من مكانة الأصول التي قامت على مخاطبة العقل والسُّموِّ بالفطرة ومراعاة الواقع، والموازنة بين الحقوق والواجبات، وبين الرُّوح والمادة، وبين الدُّنيا والآخرة، وإقامة القسط بين الناس جميعًا وجلْب المصالح والخيرات ودرء المفاسد والشرور بقَدْر الإمكان، بجوار ذلك كلِّه قد أودعها الله ﷻ مرونة عجيبة، جعلتْها تتَّسع لمواجهة كلِّ تليد ومعالجة كلّ جديد، بغير عنت ولا إرهاق...

ووددتُ هنا أن لو استطعت عرضَ تلك الخصائص العامة للشريعة الإسلامية، أو استكمال ما نقص منها، لكنِّي أخشى أن يطول بنا الحديث، وتتفرع المسائل، أو أن نخرج عن الإطار المحدّد لهذا المقرّر. وعلى أيَّة حال، فما أوردتُه من خصائص كافٍ في إعطاء صورة واضحة الملامح للشريعة الإسلامية الغرَّاء، بعد التنبيه على خاصية أخيرة، أرى من المفيد لتلك الصورة التي نحرص عليها أن نُشير إليها، ألا وهي:

تاسعًا: كونُها صالحةً لكلِّ زمان ومكان:

لا من حيث أصولها أو أدلَّتها -لأنَّ مصدرها الوحيُ كتابًا كان أو سُنّة، وهو لا يتغيَّر ولا يتبدَّل- وإنَّما من حيث طُرق استنباطها ؛ فجمَعَت بين الثَّبات والمرونة،

كما تقرَّر في الخاصية السابقة، وهذا ما جعلها صالحةً للبقاء خالدةً مع الزَّمان والمكان، تتطوَّر إلى الخير دائمًا، حسب تطوّر الزَّمان والمكان، وما يتجدَّد من الأحوال والعادات والنِّيَّات والأعراف.

وهنا نتذكّر الدِّراسةَ القيِّمة للعلامة ابن القيم في كتابه (إعلام الموقِّعين)، فقد عقد فصلًا بعنوان: "في تغيُّر الفتوى واختلافها، بحسب تغيُّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنِّيَّات والعوائد"، وقال: "هذا فصلٌ عظيم النفع جدًّا، وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيمٌ على الشريعة".

ثم أورد جملًا من الأمثلة على صلاحيّة الشريعة لكلِّ زمان ومكان، ولا يتَّسع المقام لذكْر شيء منها، وأكتفي بما أوردتُه آنفًا.

فما معنى الشرعِ الَّذي تنطلق منه السِّياسة الشَّرعيَّة؟

نعود إلى هذا السؤال الكبير، الذي يطرح نفسه على الباحث في هذه القضية الخطيرة، على حدِّ وصف الدكتور القرضاوي للسؤال والقضية معًا، وهو:

ما المراد بالشَّرع الذي تنطلق منه السِّياسة وتعتمدُ عليه، حتى تكون سياسةً شرعيَّةً بحقٍّ؟

إنَّ كلمة "شرع" لها في أذهان بعض الناس مدلولات رديئة وخاطئة؛ فهو يتصوّر "الشرع" مجموعة أقوال المتأخِّرين من الفقهاء، المدوَّنة في كتب صفراء، والتي تمثِّل عصرها فقط، ولم يعد بمقدورها مواكبة أي إبداع في مجال الفكر والأدب والصناعة والحياة كلها؛ بل غلب الجمود والتقليد على كل شيء، حتى أصبحنا نسمع من الأقوال والأمثال: "غلقُ باب الاجتهاد"، و"ليس في الإمكان أبدع ممَّا كان"، و"ما ترَك الأوّلُ للآخِرِ شيئًا"، ونحو هذا...

تصوَّر قومٌ أنَّ تلك الأقوالَ التي تُمثّل عصرها وبيئتها هي الشرع، ولا شرع غيرها. وفات هؤلاء أنَّها في زمانها ربَّما كانت لا تلبِّي كلَّ طموحات أهل ذلك الزمان، فكيف في زمننا الذي تغيَّر عن أزمنتهم تغيُّرًا يكاد يكون كليًّا، بما لم يخطر على بال أكثر الشُّعراء والأدباء إغراقًا في الخيال!

لمزيد من الاتِّساع أو التَّوسُّع في هذه المسألة، ارجع إلى كتاب (السياسة الشرعية) للدكتور القرضاوي الذي أضاف يقول: "وبعض الناس يتصوَّر الشَّرعَ هو الجمودُ على ظواهر النصوص، يفهمُها فهمًا حرفيًّا ولا يبذل جهدًا في معرفة مقاصدها وأسرارها، ولا يربط بين جزئيَّاتها وكلِّيَّاتها، ولا يَصلها بمبادئ الشَّريعة العامَّة وأهداف الإسلام الكبرى، ولا يبالي أن تصطدم تلك الأمور بعضُها ببعض، ما دام هو متمسِّكًا بنصٍّ جزئي يعضُّ عليه بالنَّواجذ، ولو كان ظنِّيَّ الثُّبوت والدَّلالة. هكذا يتصوَّر هؤلاء الشَّرع الشريف، بسعة آفاقه، وروعة مبادئه، وعدالة أحكامه، وتوازن نظراته، بهذه الصورة الجامدة التي تقاوم التطور، وتتخلَّف عن ركْب العالَم، الذي يُظهر في كل يوم جديدًا يبهر العقول ويخطف الأبصار...

وليست هذه الصورة المتوهَّمة للشّرع، ولا السابقة عليها هي الصورة الحقيقية التي نعرفها ونؤمن بها، ومن ثَمّ ندعو إليها ونتمسَّك بها؛ فهي التي جاء بها القرآن وبيَّنتْها السُّنة، وفهِمها الصحابة ومَن تبعهم بإحسان".

فما مفهوم السياسة الشرعية إذن؟ وما الفروق بينها وبين السِّياسة الوضعيَّة؟

أقول: إن السياسة الشرعية التي نتحدَّث عنها هنا، والتي ذكَرها علماؤنا قديمًا وحديثًا، وألَّفوا فيها الكتب والرَّسائل ووضعوا بها الأحكام، نقصد بها على البديهة: تلك السِّياسة القائمة على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته، إذ ليست كلُّ سياسة متَّبعة عبرَ العصور والبيئات تكون شرعيَّة. فالكثير منها قد يُعادي الشرع، أو -على أقلّ تقدير- لا يبالي به، وإنما تمضي في طريقها وفق تصورات

أصحابها وأهوائهم، دون التفات لقبول الشرع لها أو رفضه، رضاه عنها أم سخْطه. فمنهم من يُحَكِّم فلسفات وأفكار معيّنة أو أيدلوجيَّات بعيْنها يستند إليها. ومنهم من يُحكِّم تقاليد ورثها عمّن سبقوه من آباء أو زعماء، ولا يسأل نفسه: أهي موافقة للشرع أم مخالفة؟ ومنهم من يُحَكِّم هواه ومصلحته وبقاءَه على الكرسي، ولا يعبأ بمصلحة الأمّة وميولها وطموحاتها، ولا بقيَمها ومعتقداتها. ومثل هذه السياسات لا يمكن أن تُعتبر سياسة شرعية، وإنما السياسة الشرعية هي التي تتَّخذ من الشرع منطلقًا لها، ترجع إليه وتستمدُّ منه، كما تتخذ تحقيقَه في الأرض وتمكينَ تعاليمه ومبادئه بين الناس هدفًا لها وغاية. وكما تتّخذه غاية تتّخذه منهجًا وطريقًا. فغايتها شرعية، ومناهجها شرعية؛ فهذه هي السياسة المنشودة: شرعية المنطلقات، شرعية الغايات، شرعية المناهج...

وإنَّ مَن يدقق في الدِّراسات ذات الصلة بهذا المصطلح -أعني: السياسة الشرعية- في القديم والحديث على حدٍّ سواء- يلحظ بوضوح أنَّه من المصطلحات التي لم تُستعمل للدِّلالة على أمر واحد، بل مرَّ بمدلولات عدّة، نتيجة تطوّر مفهومه عند الفقهاء، تبعًا لمعاناة نقْله من التطبيق إلى التنظير، ونتيجة إطلاقه على أنواع من العلوم عند من كتبوا في غير الأحكام الشرعية، فضلًا عن أنّ لفظ "السياسة" قد استُعمل في اللغة على أكثر من معنى؛ ولذلك وجدنا في نهاية الأمرِ مفهومَ "السِّياسة الشرعية" يُطلق على معنييْن.

إن مفهوم السياسة الشرعية يُطلق على معنييْن:

المعنى الأول: المعنى العام الذي يُراد به: تدبير أمور الناس وشئون دنياهم بشرائع الدين؛ حتى لقد عرّف علماؤنا القدامى "الخلافة" أو "الإمامة" بأنها: نيابة عن رسول الله ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به...

وبهذا المفهوم يكون مصطلح "السِّياسة الشرعية" مرادفًا لمصطلح "الأحكام السلطانية"، أو مساويًا له في المعنى؛ لأنَّها اسمٌ للأحكام والتَّصرُّفات التي تدبَّر بها شئون الدولة الإسلامية في الداخل والخارج، وفْق الشريعة الإسلامية، سواء كان مستند هذه الأحكام نصًّا جزئيًّا خاصًّا متعيّنًا، أو إجماعًا، أو قياسًا، أو كان من القسم الذي من شأنه التغيير بتغيّر المناط أو الاستناد إلى مسلك من مسالك التَّأصيل لِما لم يوقف فيها على شيء من أدلَّة القسم الثابت المتعيّن، كما قال فهد الرشيدي في كتابه (السياسة الشرعية).

المعنى الثاني: المعنى الخاصّ وهو ما يراه الإمام أو يصدره من الأحكام والقرارات، زجرًا عن فساد واقع، أو وقايةً من فساد متوقَّع، أو علاجًا لوضع خاص.

ويقال أيضًا: إن هذا المعنى الثاني للسياسة يتّصل بالعقوبة، وهو: أن السياسة فعلُ شيءٍ من الحاكم لمصلحة يراها...

ومعنى هذا وذاك، أنَّ مصطلح "السِّياسة الشَّرعيَّة" بالمفهوم الخاص يبحث في المسائل التي تتغيَّر أحكامُها تبعًا لتغيُّر مناط الحُكم فيها، أو التي ورد فيها أحكام يُخيَّر وليُّ الأمر أو من ينوب عنه بيْنها تبعًا للمصلحة، بحيث لا يتعيَّن أحدُها على الدَّوام. ومن قبيل ذلك في تراثنا الفكري: ما وجدناه من صنيع ثاني خلفاء الرَّاشدين عمر بن الخطاب من أحكام وأقضية هي من هذا النوع من السياسة التي تصرَّف فيها بمقتضى المصلحة -كما سنبيّن فيما بعد-.

وكذلك ما وجدناه من اجتهادات فقهية حول عقوبة تغريب الزاني الواردة في السُّنّة، وقول طائفة منهم: هذا التغريب ليس من الحدود الثابتة اللازمة في كل حال، بل هو سياسةٌ تعزيرية موكولة إلى الإمام أو إلى القاضي يتصرَّف فيه وفْق

المصلحة. فإذا وجَد المصلحة فيه فعَله، وإذا وجد المصلحة في غيره ترَكه. بل أكثر من هذا، أنّنا وجدنا ابن القيم يذكر أنّ الحكام في عصره وقبل عصره، استحدثوا قوانين سياسية بآرائهم وأهوائهم، بمعزل عن الشرع، لَمّا ضيّق عليهم الفقهاء بجمودهم وتقليدهم وتعصُّبهم. فتركوا الشرع لأهله، وساروا هم في طريقهم دون أن يستفتوا الشرع ويرجعوا إليه...

تعريف جامع لمصطلح "السياسة الشرعية":

ومهما يكن من أمر، فإننا إذا أردنا الوقوف على تعريف جامع لمصطلح "السياسة الشرعية" بالمعنى الخاص، أمكن القول بأنّها: "ما صدر عن أولي الأمر من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة، فيما لم يَرِد بشأنه دليلٌ خاص متعيّن، دون مخالفة للشريعة...".

ومن المفيد التّنبيه على الجزء الأخير من التعريف السابق، وهو قوله: "دون مخالفة للشريعة"؛ لأنّه قيدٌ مهمٌّ، حيث يُخرج جميع أنواع السّياسات المنافية للشّريعة، فليست من السِّياسة الشّرعيّة في شيءٍ، وقد عبّر بنفي المخالفة؛ لأنّه المعنى الصحيح لموافقة الشّريعة، فإنّ ما جاءت به الشّريعة، وما ثبت عدمُ مخالفته لها هو في الحقيقة موافقٌ لها.

الأوّل: من جهة النصوص، والثاني: من جهة القواعد والأصول.

فعدم مناقضة روح التشريع العامة، والمقاصد الأساسية، والأصول الكلية، ولو لم يَرِدْ بها نصٌّ خاصٌّ بعيْنه- هو ضابط السياسة الشرعية الذي يميِّزها عن غيرها من السِّياسات...

الفرق بين السياسة الشرعية والوضعية، والمصدر الأول: القرآن الكريم

عناصر الدرس

الفرق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية

يحسن بنا -حين نتحدث عن الفروق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية- أن نشير إلى أمريْن:

الأمر الأول: أنَّ الموازنة بين الحق والباطل، لإحقاق الحق وبيان فضْله وعلوِّه على غيره، وكشْف الباطل وبيان بطلانه وإزهاقه- منهجٌ قرآني، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُونَ ﴾، وقوله: ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾ [الحشر: ٢٠]. ومثل هذا كثير في القرآن والسُّنّة.

ويقول ابن تيمية ~ : "الحكم بين الشيئْين بالتماثل أو التفاضل يستدعي معرفةَ كلٍّ منهما، ومعرفة ما اتّصف به من الصِّفات التي يقع بها التَّماثل والتَّفاضل".

وبسبب فقْد هذا الشّرط يكون الخلل في كثير من الدراسات المقارنة بين الشريعة والقوانين الوضعية، على سبيل المثال.

ولهذا قيّد الشيخ عبد العزيز بن باز ~ في فتواه بجواز المقارنة بين الشريعة والقانون، بأن تكون بواسطة أهل العلْم والبصيرة المعروفين بالعقيدة الصالحة، وحُسن السيرة، وسَعة العلْم بعلوم الشريعة ومقاصدها العظيمة...

أقول هذا، لأنَّ هناك من يرفض مثل هذه الموازنات أو تلك المقارنات، بدعوى أنَّه: كيف تقارن في نظرهم أفكارًا مصدرها وحيُ ربِّ البشر بفكر البشر؟!

على أيَّة حال: إنَّ هذه الموازنة بين الحق والباطل أمرٌ لا ينبغي أن نحيد عنه؛ لأنه منهج قرآني، أو هو منهج إسلامي يتأيّد بنصوص القرآن الكريم وسُنة رسول الله ﷺ، وبضدها تتميَّز الأشياء.

الأمر الثاني: أنَّ المراد بـ"السياسة الوضعية": ما يُعبَّر عنه في هذا العصر بـ"النِّظام السياسي"، الذي يُقصد به: نظام الحكم في أيِّ بلد من البلاد، ويتناول شرحه ما يُعرف بـ"علم القانون الدستوري". فكأنَّ مصطلح "السياسة الوضعيِّة" يدخل في مصطلح "القانون" بمدلوله الواسع الذي هو: مجموعة القواعد والمبادئ والأنظمة الَّتي يضعها أهلُ الرأي في أمّة من الأمم، لتنظيم شئون حياتهم الاجتماعية والاقتصادية، تنظيمًا آمِرًا مُلزمًا، استجابةً لمتطلبات الحياة وسدًّا لحاجاتها...

وتعريف "النِّظام السياسي" بالنظام الدُّستوري يقوم على ما يُعرف بالنظرية التقليدية، التي تستند إلى قاعدتَي: الدولة أو السلطة، ونظام الدولة التي تعتبر أوضح معايير التّعرف على الأنظمة السياسية وتقييمها؛ إذ "النظام السياسي" هو: الشكل الخارجي للسلطة العامة وما يحيط به من قواعد تُحدِّد شكل الدولة أو الحكومة، ووظائفها القانونية، وكيفية ممارسة السلطة من خلال دراسة النصوص الواردة في الدستور...

وكلمة "الدستور" هذه ليست عربية الأصل، ولكنها من أصل فارسيٍّ. ويُقصد بها: الأساس أو الأصل، وقد تُستخدم بمعنى: الإذن أو التَّرخيص.

وفي (المعجم الوسيط): "الدستور": القاعدة يُعمل بمقتضاها.

وفي الاصطلاح المعاصر: مجموعة القواعد الأساسية التي تُبيِّن شكل الدولة، ونظام الحكم فيها، ومدى سلطتها إزاء الأفراد.

وقد قسم ابنُ خلدون السياسة الوضعية إلى قسميْن:

أ. السِّياسات الطبيعية، أو ما أسماه هو: المُلك الطبيعي. وعرَّفه بأنَّه حمْل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة؛ فهو سياسة تتّبع طبع الحُكام من

حيث شهواتهم وأغراضهم، دون مراعاة لشرع مستقيم أو عقل سليم. وهذا ما يُعرف في عصرنا بـ"الحكم الديكتاتوري" أو "الاستبدادي".

ب. السياسات العقلية أو المدنيَّة، أو ما يسمِّيه ابن خلدون: الملك السِّياسي. ويعرِّفُه بأنَّه: حملُ الكافة على مقتضى النظر العقلي، في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. فهو: سياسة تنظيمية عقلية دنيوية فقط، تقوم على مجموعة الأحكام التي اصطلح شعبٌ ما على لزوم الانقياد لها وتنفيذها، لتنظيم الحياة المشتركة في هذا الشعب. ومن ثَمَّ، كان هذا النوع من الحكم أقرب ما يكون إلى "الحكم الديمقراطي" بالمفهوم الحديث...

وإذا كان هذا تقسيم العلامة ابن خلدون للسِّياسات الوضعيَّة، فإنَّ شُرَّاح القانون الدستوري والنُّظم السِّياسيَّة قد قسموها من حيث المناهج إلى ثلاثة أقسام:

١. السياسة الديمقراطيَّة الغربيَّة.

٢. السياسة الماركسيَّة.

٣. السِّياسة الاستبداديَّة أو الدكتاتوريَّة.

وهذه الأقسام الثلاثة -في نظرنا- لا تخرج عن القسميْن السابقيْن عند ابن خلدون -أعني: الطبيعية والعقلية- فالأوّل داخل في السِّياسة العقليَّة، والثَّاني داخل في السياسة الطبيعية، والثالث خليط من صفات القسميْن.

الفروق بين السِّياسات الشَّرعيَّة، والسَّياسات الوضعيَّة:

أمَّا عن الفروق بين السِّياسات الشَّرعيَّة والسِّياسات الوضعيَّة، فهي فروقٌ جوهريَّة، تظهر بوضوح من مقتضى النَّظر الَّذي تُحمل عليه الكافَّة في كلٍّ

منهما، بدءًا من المصدر والأصول، وانتهاءً بالمسائل ودقائق الفروع. وهذا ما لا يمكن الإحاطةُ به، ولا هنا محلُّ تفصيله؛ لكن أحبُّ أن أُلفت انتباهكم إلى: أنَّه -على فرض أنَّهما التقيا في شيءٍ منها- فيكفي للتَّفريق بينهما أن يختلف المنطلق الذي يصدر عنه الفعل في كلٍّ منهما، أعني: الباعث عليه، والغاية منه؛ وهذا ما لا يَخفى على أحد من ذوي العقول السليمة والفطرة الصحيحة. وسنعود إلى هذه النقطة بالتفصيل والتَّمثيل في الكلام عن: نظام الحُكم وقواعده الأساسية -إن شاء الله تعالى.

ولذلك سأكتفي بذكْر بعض الملامح العامة والأفكار الرئيسة، في بيان الفروق بين السياسة الشرعية والأخرى الوضعية، من خلال الجوانب التالية:

١ـ من حيث المصدر:

فالأولى -أعني: السياسة الشرعية- مصدرها: الوحيُ الإلهي؛ ومن هنا اتُّصفت بالشَّرعية لأنَّها مستمَدّةٌ من شرع الله تعالى. أما السِّياسة الوضعيَّة فمصدرها -كما لا يخفى على أحد منكم- الفكر البشريُّ؛ لأنَّها في جملتها أحكام وقوانين وضَعها بشر، يوصفون في أحسن أحوالهم بأنَّهم من العقلاء وذوي البصيرة بتدبير أمور الدولة. وعن هذا الفرْق تتفرَّع وجوه كثيرة من الاختلافات بين السياستيْن. وقد يكون من أظهر ما يعني دارس الأحكام أو السياسات الشرعية من ذلك أمران:

أ. أنّ السياسة الشرعية واجبٌ دينيّ. أمَّا السياسة الوضعيَّة فإلزامٌ وضعيٌّ، بمعنى: أن السياسةَ الشرعية جزءٌ من حقيقة الدِّين الإسلامي الذي يجمع بين مطالب الدين والدنيا في ضوء ما قدّمناه من خصائص الشريعة الإسلامية، وأهمِّ المبادئ التي جاءت بها، وما سنقدِّمه -بعون الله- من

قواعد أساسيَّة للسياسة الشرعية، والتي قُيِّدت بالشرعية تبعًا لاستقلال الشريعة الإسلامية عن غيرها من المناهج والنُّظم والقوانين الوضعية.

أمَّا السياسات الوضعية، فإلزام وضعيٌّ بقوة الدَّساتير، وإن وُجد فيها شيءٌ من دين، فقد تشتمل على بقايا دين محرَّف ومنسوخ، كاليهوديَّة والنَّصرانيَّة، أو دين اخترعه بشر كالبوذيَّة والكونفوشيوسيَّة أو مذاهب تفصل السياسة عن الدِّين والخُلق كالعلمانيَّة...

وهنا يكون الفارق الأساسيُّ في مقصد السياسة ومنطلقها؛ لأنَّ سياسة أمور الدنيا في المنهج الإسلامي تتمُّ على مقتضى النَّظر الشرعي، وفي إطار العبودية الكاملة لله ﷻ. أمَّا في النظم الوضعية فتتمُّ على مقتضى النَّظر العقليِّ، أو على مقتضى الهوى والتَّشهِّي، بعيدًا عن دائرة العبوديَّة، ؛ وهذا يمثّل مفترق الطُّرق بين السَّبيليْن...

ب. إنَّ السياسة الشَّرعية جزء من الشريعة الربانية، التي يتَّصف مشرِّعها بما يليقُ بذاته ﷻ من صفات الجلال والكمال. أمَّا السياسات الوضعية، فأنماط من الخُطط والأفكار البشرية التي تُوصف بالقصور مهما بَهَرت، ويسري عليها ما يسري على واضعيها من البشر من النَّقص والخطأ، مهما علت وسيطرت.

٢. من حيث الأصول:

و"الأصول" كما تعرفون جمع: أصل، وأصل الشيء الأساس الذي يقوم عليه، أو منشأ الشيء الذي ينبت منه. وهو في الشَّرع: عبارةٌ عمَّا يُبنى عليه غيره ولا يُبنى هو على غيره، أو ما يثبت حُكمه بنفسه ويُبنى عليه غيره...

أقول: إنَّ الفروق بين السِّياسة الشَّرعية والسِّياسة الوضعيَّة من حيث الأصول التي يُرجع إليها في تقرير السياسات في كلٍّ منهما، وهذه المسألة متفرِّعة عن المسألة السابقة، أعني: الاختلاف في المصدر، أو هي وثيقة الصلة بها، لكنَّنا أفردناها بالتَّنبيه عليها لأهمية ذلك من الناحية التَّفريعية الفقهية والقانونية، وهو مجال الدِّراسة هنا.

فنحن إذن بصدد مصادر التفريع والاستنباط، لا مصدر التَّلقِّي الذي سبق ذكْره في الجانب الأوّل.

فإذا قلت: أصول السياسة الشرعية، فإنَّ المراد: الأدلة الشرعية التي تُستفاد منها أحكامُها.

وإذا قلت: أصول السياسة الوضعية، فإنِّي أقصد: مصادرها التي يُستند إليها في وضعها.

ونعلم تبعًا لما تقرَّر هنا وفي الجانب السابق: أنَّ أصول السياسة الشرعية -وإن تعددت طرائق استنباطها- هي ذاتها أصول الشريعة الإسلامية، باعتبارها جزءًا منها، وهي: القرآن والسُّنّة، وما يُحمل عليهما بواسطة العلماء المجتهدين من: إجماع، أو قياس، أو استحسان، أو عُرف، أو غير ذلك...

ونعلم كذلك: أنَّ مصادر السياسات الوضعية تختلف باختلاف تلك السياسات، وما نشأت فيه من مجتمعات في ظلِّ ظروف خاصَّة زمانيَّة ومكانيَّة. وقد حصرها بعض من ألَّف في القوانين الوضعية في مصدريْن رئيسيْن: الدساتير العرفية، والدساتير المكتوبة أو المدوّنة.

الفروق الجوهرية بين أصول السياسة الشرعية ومصادر السياسات الوضعية:

ومن البَدَهيِّ بعد ذلك: أن يكون بين أصول السياسة الشرعية ومصادر السياسات الوضعية بعضُ الفروق الجوهريَّة، والتي منها ما يلي:

أ. أنَّ أصول السِّياسة الشَّرعية منشؤها الوحيُ الإلهيُّ، أمَّا الوضعيَّة فمنشؤها البشر، وهذه المسألة انتهينا منها.

ب. أنَّ أصول السِّياسة الشَّرعية تتميَّز بخصائص الشَّريعة، أما الوضعية فتَّتصف بصفات واضِعها القاصر.

ج. أنّ أصول السياسة الشرعية هي أصول الشريعة في جميع المجالات، أمَّا مصادر السياسات الوضعية فتختلف عن أصول بقيَّة القوانين.

د. وأخيرًا، فإنَّ أصول السياسة الشرعيَّة تقريريَّة متَّبعة، أما مصادر السياسات الوضعية فهي في مجملها تقريرية تابعة؛ وذلك لأنَّ الأولى مبناها الصفة الدينية للشريعة، أما الثانية فترصد الظواهر الاجتماعيَّة، ومن ثمَّ تبنى تلك السياسات على أساسها.

وعلى هذا، فلا وجْهَ للمقارنة بين أصول السياسة الشرعية، ومصادر أو أصول السياسات الوضعية، للاختلافات الجَليَّة والفروق الجوهريَّة بينهما.

٣ـ من حيث جهة تقرير السياسات ومجال تقريرها:

أما بخصوص الجهة التي تقرر السياسة الشرعية، فهي: أولو الأمر من الحكام والعلماء. وقد ألمحنا إلى ذلك في تعريف السياسة الشرعية بالمعنى الخاص، وسنعود لتفصيله عند الكلام عن نظام الحكم ومقوِّماته، بمشيئة الله تعالى.

وأمَّا الجهة التي تقرِّر السياسات الوضعية، فهي ما يُعبَّر عنه بسلطة إعداد الدُّستور، ومن هنا فإنَّ الفروق بين الجهتيْن تظهر بوضوح في شروط أو مؤهِّلات كلٍّ منهما وضوابط اجتهاده.

فروقٌ أخرى بين السِّياسة الشَّرعية والسِّياسة الوضعيَّة:

كما أن هناك فروقًا أخرى أشار إليها أحدُ الباحثين في هذا المجال، من المفيد الإشارة إليها بصورة مجمَلَة تتمةً للفائدة من هذا الكلام، منها:

١. **الاختلافُ في الطابع العام:** أي: الصفة الدينية، ثم العموم، ثم الاستمرار.

٢. **الاختلاف في المصادر:** فجميع مصادر السِّياسة الشرعية أو أصول الشريعة الإسلامية الأصلية أو التبعية تدور في فَلَك القرآن والسُّنَّة، ثم الاجتهاد المعتمِد عليهما -كما سبق أن بيَّنَّا- في الوقت الذي نجد فيه مصادرَ القوانين أو الدَّساتير الوضعيَّة منشورات أو أحكام قضائية، أو فتاوى أو أعراف وتشريعات مكتوبة، وقرارات صادرة من مجالس نيابيَّة أو عامة.

٣. **الاختلاف في الأحكام:** فالهيكل التَّشريعي العام يتفاوت كثيرًا في جميع أقسام التشريع فيهما؛ ويظهر ذلك في نظام العقوبات، والأحوال الشخصية، والملكيَّة والالتزامات، حتى مبدأ النِّيابة في التعاقد.

٤. **الاختلاف في مدى ربط القانون بالأخلاق:** وهناك صلة وثيقة بين الأخلاق والشَّريعة في الإسلام، والتي تحرص دائمًا على التَّوفيق بين مصلحة الفرد والمجتمع، وإن كانت تؤكِّد نصرة الاتِّجاه الجماعيِّ في ميادين الحقوق العامَّة والخاصَّة. أمَّا الجانب القانوني، فيغلب عليه طابع الفرديَّة والأنانيَّة، لأنه يفصل بين القاعدة القانونية والقواعد الأخلاقية في أكثر الأحيان.

مصادر السياسة الشرعية، وأولها: القرآن الكريم

مصادر السياسية الشرعية جزء أساس أو رئيس في مقرَّر السياسة الشرعية؛ لأنَّها المنبع أو الأصل -على أقل تقدير- الذي يميِّز السياسات الشرعية عن السياسات الوضعية، كما أشرتُ قبل قليل.

وقد أشرت أكثر من مرة إلى: أنَّ مصادر السياسة الشرعية هي ذاتها مصادر التشريع أو الفقه الإسلامي. ومن هنا: فإنَّ ما دار حول هذه المصادر أو الأصول -اتفاقًا أو اختلافًا- يسري أيضًا على الكلام في السياسة الشرعية.

وقد قسَّم العلماءُ أصولَ التشريع الإسلامي أو مصادره إلى عدَّة تقسيمات، لعلَّ من أهمِّها:

الأدلة العقليَّة والنقليَّة، ثم المتَّفق عليه أو المجمع عليه، ثم المختلَف فيه، إلى غير ذلك من التَّقسيمات...

أمّا بخصوص التقسيم الأوّل: فلا يعنينا هنا، إلّا بالقدر الذي يجعلنا نقرِّر حقَّ الإمام في وضع الأنظمة التي تُبنى عليها الدولة، في ضوء أسس السِّياسة الشَّرعيَّة العامَّة، سواء أكان ذلك عن نصٍّ شرعي، أو عن استنباط منه أو اجتهادٍ فيه؛ ذلك أنَّ تقرير مبدأ سيادة الشَّريعة -وهو الأساس الأول من قواعد السِّياسة الشَّرعية، وركنٌ من أركان الدولة الإسلامية، أقصد: الحُكم بما أنزل الله- لا يعني حرمان الإمام المسلم، ومَن دونه من أهل الحُكم والسلطة، من حقِّ اتخاذ القرارات واللوائح التي لا بدَّ منها لتنظيم سير الدولة؛ حيث إنَّ نصوص الشريعة محدودة ومتناهية، وأمَّا الحوادث وتطوُّر الحياة والقضايا، أو المسائل التي تواجه الأمّة والدولة معًا فغير محدودة ولا متناهية.

ولا بدَّ للإمام أو أولي الأمر من الحكام والعلماء- من مواجهة كلِّ ذلك بما يراه من أنظمةٍ وضوابط. ولكنَّ هذا الحقّ ليس مطلقًا، وإنما هو مقيَّد بما لا يخالف النصوص الشَّرعية، ولا يخرج عن مبادئ الإسلام وقواعده العامَّة، فضلًا عن أن ينصبَّ في مصالح الأمَّة الواجبة الرِّعاية، والتي لأجْلها قامت الدَّولة أصلًا. وهذا لا يتأتَّى على الوجه الصَّحيح، إلّا بعد الرُّجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص من الفقهاء وغيرهم...

وقد حذَّر العلامة ابنُ القيِّم من إفراط مَن منعَ الأخذ بالسياسة، ظنًّا منه منافاتَها لقواعد الشرع، مكتفيًا بما جاءت به النصوص، ومن تفريط مَن ظنَّ أنَّ الأخذ بها يبُيح لوليّ الأمر فرضَ ما يراه من عقوبة مثلًا على هواه؛ فكلتا الطائفتيْن أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث اللهُ به رسله و أنزل به كتابه؛ فإنَّ الله ﷻ أرسل رسله وأنزل كتابه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجْهه بأيِّ طريق كان فثمَّ شرع الله ودينُه.

وفي موضع آخر أيضًا، يرفض ابن القيم تقسيمَ بعض أهل العلْم طُرقَ الحُكم إلى شريعة وسياسة، أو تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة، أو إلى عقل ونقل.

ويرى أنَّ كلَّ ذلك تقسيمٌ باطل؛ بل السِّياسة والحقيقة، والطَّريقة والعقل، كلُّ ذلك ينقسم إلى قسميْن: صحيح وفاسد. فالصَّحيح قسمٌ من أقسام الشريعة لا قسيمٌ لها، والباطل ضدُّها ومنافيها. وهذا الأصلُ من أهمِّ الأصول وأنفعها، وهو مبنيٌّ على حرف واحد كما يقول، وهو: عموم رسالته ﷺ بالنسبة إلى كلِّ ما يحتاج إليه العباد في معارفهم وعلومهم وأعمالهم.

وأمّا بخصوص التَّقسيم الثاني لمصادر التَّشريع الإسلاميِّ أو السِّياسة الشَّرعية -وهو ما نحرص على بيانه هنا- فمنه -كما لعلَّ البعض منكم يعرف- ما هو مُجمعٌ عليه وهو: القرآن والسنة، ومنه متَّفقٌ عليه من جمهور الفقهاء وهو: الإجماع والقياس، بالإضافة إلى المصدريْن الرَّئيسَيْن السَّابقيْن -أعني: الكتابَ والسُّنَّة.

ثم هناك مصادرُ أخرى مختلَفٌ فيها إثباتًا ونفيًا، توسُّعًا في استعمالها من قِبَل بعضهم وتضييقًا. ويبقى في هذه المصادر الأربعة نوعٌ من الاختلاف، بما في ذلك المجمَع عليه منها؛ حيث ينحصر الخلاف مثلًا في دلالات الألفاظ، ووقائع النَّسخ، كذلك توافر شروط قبول أخبار الآحاد، وإمكانية تحقُّق الإجماع الذي قال به الأصوليُّون، وغير ذلك من خلاف حول القياس... إلخ. فضلًا عن القواعد الأصولية والفقهية، التي تستعمل في الفروع الفقهية، ومنها -بطبيعة الحال- السياسة الشرعية.

وحيث إنَّنا لسنا بصدد دراسات أو بحوث خاصة بعلْم أصول الفقه، وإنَّما نحن في إطار مفردات السياسة الشرعية فقط- فسوف نحرص على الوقوف عند حدود تعريف المصدر ومشروعيَّته، ومدى الإفادة منه في مسائل السياسة الشرعية، ونستمدُّ من الله عونه وتوفيقه.

ومن جهة أخرى، سوف أقتصر في هذا الدرس على مصادر السياسة الشرعية، على أربعةٍ منها بصورة مفصَّلة بعض الشيء أو إلى حدٍّ ما، وأعتقد أنَّ فيها الغناء عن المصادر الأخرى، ربَّما لأنَّها من وجهة نظري تُعد الحجةَ ومنطلقَ الاستدلال للسياسة الشَّرعية.

أمَّا هذه المصادر الأربعة فهي: القرآن، والسُّنّة، ولا أظنُّ أحدًا من المسلمين -ممَّن يوثق بعلْمه ويطمأنُّ إلى دِينه- يشكُّ أو يرتاب في كونهما المصدريْن الأساسِيَّيْن للتَّشريع. ثم يأتي الإجماع أو الاجتهاد الجماعي، والذي يكون في حال تحقُّقه عصمةً للأمَّة من الخطأ والضلال، وأقوى بالتأكيد في الاحتجاج من الاجتهاد الفردي مهما كان قدرُ صاحبه، مقارنةً باجتهاد المجموع من أهل العلم والاختصاص، أو أهل الحل والعقد في الأمّة.

أمَّا المصدر الرابع والأخير، فاخترت له عنوان: المصلحة، مرسلةً كانت أو معتبرةً من الشارع الحكيم، على أساس أنَّ هذه المصلحة متى تأكّدنا من وجودها، ومِن توافر شروط الاحتجاج بها إذا كانت مرسلة فثمَّ شرع الله في كل الأحكام الشرعية، بما فيها السياسة الشرعية.

وأما بقيَّة المصادر الأخرى من: قياس، وعُرف، واستحسان، وشرْع مَن قبْلنا، وغيرها... فسنرجئ الحديث عن كلِّ ذلك، كي لا نخرج عن الخطِّ الفكريِّ العام لمقرَّر السياسة الشرعية، وحتَّى لا تتحوَّل هذه المحاضرات إلى محاضرات أشبهَ بمحاضرات أصول التشريع أو مصادر الفقه الإسلامي.

المصدر الأوّل: الكتاب "القرآن":

ونبدأ في الكلام عن المصدر الأوّل للسياسة الشرعية، وإن شئت قل: للتَّشريع أو الفقه الإسلامي:

وهو غنيٌّ عن التعريف بطبيعة الحال؛ بيْد أنَّ العلماء ذكروا له تعريفًا مستمدًّا من أوصافه المميّزة له عن الكتب الوضعية والسماوية الأخرى.

فقالوا بالجملة هو: كلام الله تعالى، الموحَى به لفظًا ومعنىً، المنزَّل على محمد ﷺ بلسانٍ عربيٍّ مبين، المتعبَّد بتلاوته، المعجِز بنظمه، والمتحدَّى بأقصر سورةٍ منه، الذي لا تصحُّ الصَّلاة إلا به.

وأضاف بعضهم: المدوَّن في المصحف.

وآخَرون قالوا: المبدوء بـ(الفاتحة) المختوم بسورة (الناس)، ونحو هذا من خصائص القرآن الكريم، التي تميّزه عن الحديث القدسي والنبوي، وعن الكتب السماوية والوضعيَّة الأخرى.

أجل، إذا قلت: إن القرآن الكريم -أو إن الكتاب- هو المصدر الأوّل للتشريع الإسلامي أو للفقه الإسلامي أو للسياسة الشرعية- فلست بحاجة إلى تفصيل، أو إلى وضْع تعريف جامعٍ مانعٍ، كما يقول العلماء في المصطلحات الأخرى.

يقول الحقُّ ﷻ في شأن القرآن الكريم: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴾ [الشعراء: ١٩٢- ١٩٥].

تنبيه: إنَّ القرآن الكريم هو الأصلُ الأوّل في التَّشريع الإسلامي، ومنه عرفنا حُجِّية السُّنّة، وحُجِّيّة الإجماع، والقياس، والمصلحة، والعرف، وغير ذلك من مصادر اتُّفق عليها أو حدث اختلافٌ بشأنها. كما أودُّ الإشارة أيضًا إلى: أنَّ الأمَّة مجمِعةٌ على حُجِّيّة الأحكام الشَّرعية الواردة في القرآن الكريم، وإن حدث نوعٌ من الاختلاف أحيانًا بسبب الدِّلالة الظنية لبعض ألفاظه.

وعلى أية حال، فإنَّ مجال الإفادة من القرآن الكريم في باب السِّياسة الشرعية كبير، وشواهدَه كثيرة، كيف ذلك؟

أقول: إنَّ الأصل الأوّل والمصدر العام للإسلام -وهو كتاب الله- لم يُتعرَّض فيه لتفصيل الجزئيَّات، بل نُصَّ فيه على الأسس الثابتة والقواعد الكلية التي يُبنى

عليها تنظيم الشئون العامَّة للدولة. وهذه الأسس والقواعد قلَّما تختلف فيها أمَّة عن أمّة، أو زمان عن زمان. أمَّا التَّفصيلات التي تختلف فيها الأمم باختلاف أحوالها وأزمانها فقد سُكت عنها، لتكون كلُّ أمّة في سَعة من أن تراعيَ فيها مصالحها الخاصة، وما تقتضيه أحوالها في أيِّ زمان ومكان.

كما أودُّ الإشارةَ -أيضًا- إلى أنَّ الأمَّة مجمِعةٌ على حجِّيَّة الأحكام الشَّرعيَّة الواردة في القرآن الكريم، وإن حدث نوعٌ من الاختلاف فيها أو عليها أحيانًا، فبسبب الدِّلالة اللَّفظيَّة لبعض ألفاظه، تلك الَّتي قد تنتج عن الاشتراك اللَّفظي بين معنييْن، مثل لفظ: "قرء"، أو تنتج عن الاختلاف في حمْل اللفظ على الحقيقة أو المجاز، مثل: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]، إلى غير ذلك ممَّا سيأتي الاستدلالُ له بعد قليل.

مجال الإفادة من القرآن الكريم في باب السياسة الشرعية:

وعلى أيَّة حالٍ، فإنَّ مجال الإفادة من القرآن الكريم في باب السياسة الشرعية كبيرٌ، وشواهدَه كثيرةٌ. كيف ذلك؟

قلنا: إنَّ الأصل الأوّل والمصدر العام للإسلام -وهو كتاب الله تعالى- لم يتعرَّض فيه الحق ﷻ لتفصيل الجزئيَّات، بل نَصَّ فيه على الأسس الثَّابتة والقواعد الكليَّة التي يُبنى عليها تنظيمُ الشئون العامة للدولة، وهذه الأسس والقواعد قلَّما تختلف فيها أمَّةٌ عن أمَّة، أو زمانٌ عن زمان. أمَّا التَّفصيلات التي تختلف فيها الأمم باختلاف أحوالها وأزمانها فقد سكت عنها لتكونَ كلُّ أمَّة في سعةٍ من أن تراعيَ فيها مصالحَها الخاصَّة وما تقتضيه حالُها وظروفُها.

ففي نظام الحُكم:

لم يُفصِّل القرآنُ الكريم نظامًا لشكل الحكومة ولا لتنظيم سلطانها، ولا لاختيار أولي الأمر، ولا أهل الحلِّ والعَقد فيها، وإنَّما اكتفى بالنَّصِّ على الدَّعائم الثَّابتة التي ينبغي أن تعتمد عليها نُظم كلِّ حكومة عادلة، ولا تختلف فيها أمَّةٌ عن أمّة:

فقرَّر العدل، في قوله ﷻ: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨].

والشُّورى، في قوله ﷻ: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: ٣٨].

ثمَّ المساواةَ، في قوله ﷻ: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحُجُرات: ١٠].

أمَّا ما عدا هذه الأسسَ، من النُّظم التَّفصيليَّة، فقد سكت عنها، ليتَّسع لأولي الأمر أن يضعوا نُظُمهم، ويُشكِّلوا حكومتهم، ويُكوِّنوا مجالسهم بما يلائم حالهم ويتَّفق ومصالحَهم، غيرَ متجاوزين حدودَ العدل والشُّورى والمساواة.

وفي نظام التَّجريم والعقاب:

لم يحدِّد القرآن عقوباتٍ مقدَّرة إلّا لخمْس فئات من المجرمين الَّذين يحاربون الله ورسوله ويسعونَ في الأرض فسادًا، وهم: المحاربون أو قطَّاع الطَّريق، والَّذين يقتلون النَّفس بغير حقٍّ، والَّذين يرمون المحصنات الغافلات، والزَّانية والزَّاني، والسَّارق والسَّارقة.

هكذا كانت العقوبات المقدَّرة، أو الحدودُ المنصوص عليها في القرآن الكريم، والمتَّفق عليها خمسة: الحرابة، القتل، القذف، الزنا، السَّرقة، بالإضافة إلى

موقف الجماعة من البغاة، أو من اقتتال طائفتيْن مسلمتيْن كما ورد في سورة (الحجرات) في قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحُجُرات: ٩].

أمَّا سائر الجرائم، من جنايات وجُنحٍ ومخالفات، فلم يُحدِّد لها عقوبات، وإنَّما ترك لأولي الأمر أن يقدِّروا عقوباتها بما يرَونه كفيلًا بصيانة الأمن وردع المجرم وزجْره، واعتبار غيره به؛ لأنَّ هذه التَّقديرات ممَّا تختلف باختلاف البيئات والأمم والأزمان. فمهَّد السَّبيلَ لولاة كلِّ أمَّة أن يقرِّروا العقوباتِ التَّعزيريَّة، كمًّا وكيفًا، بما يلائم حال الأمَّة، ويوصِّل إلى الغرض من تشريع العقوبات في الإسلام بالنسبة للجاني والمجني عليه وأهله، بما في ذلك المجتمع الإسلامي بل الإنساني كله.

وقد أرشد الله ﷻ إلى أصلٍ عامٍّ، لا تختلف فيه الأمم، وهو أن تكون العقوبةُ على قدر الجريمة، فقال ﷻ: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ﴾ [النحل: ١٢٦]، وقال: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٤].

وفي نظام المعاملات:

فعلى خطورتها واتِّساعها وحاجة الناس إلى تشريع لها- نجد القرآن الكريم قد بلغ الغايةَ في البلاغة والإعجاز، حيث وضع ضوابط للمعاملات المباحة والمحرَّمة، في جزء آية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩]، هذا الجزء من آية في القرآن الكريم، تضمَّن قاعدتين أساسيَّتيْن في ضبط المعاملات المشروعة وغير المشروعة:

إنَّهما: التراضي، وعدم أكل أموال الناس بالباطل.

قاعدتان تحكمان كلَّ أنماط المعاملات المشروعة في الإسلام: التراضي، وعدم أكل أموال الناس بالباطل. فمتى وُجدتا في أيَّة معاملة -أيًّا كان اسمها- فهي مشروعةٌ، وإلا كانت غيرَ مشروعة.

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف، في كتابه (السياسة الشرعية): "في قانون المعاملات اكتفى -يقصد القرآن- بالنَّصِّ على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات؛ فأحلَّ البيع، والإجارة، والرَّهن، وغيرَها من عقود المعاملات. وأشار إلى الأساس الذي ينبغي أن تُبنى عليه تلك المبادلات، وهو: التَّراضي، فقال ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾ [النساء: ٢٩]. أمَّا الأحكام التفصيلية بجزئيَّات هذه المعاملات، فلِولاة الأمر في كلِّ أمَّة أن يُفصِّلوها حسب أحوالها على أساس التَّراضي.

وكذلك اكتفى بالنص على منع المعاملات التي تُفضي إلى النِّزاع، وتوقعُ في العداوة والبغضاء، فحرَّم الرِّبا والميسر على أساس دفع الضَّرر وقطع أسباب الشَّحناء. وسكت أيضًا عن تفصيل الأحكام الجزئيَّة لهذه المعاملات؛ ليتسنَّى أن يكون تفصيلُها في كلِّ أمَّةٍ على وفق حالها.

وبذات المنهج والأسلوب عالج القرآنُ الكريم أمورَ السِّياسة الخارجيَّة أو العلاقات الدولية، إذ أجمل علاقةَ المسلمين بغيرهم، في قوله تعالى: ﴿ لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٨ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [الممتحنة: ٩].

فالقرآن الكريم لم ينُص في الشُّئون العامَّة على تفصيل الجزئيَّات، وما كان هذا لنقصٍ فيه أو قصورٍ، وإنَّما هو لحكمةٍ بالغة، حتى يتيسَّر لكلِّ أمَّة أن تُفصِّل نُظمَها على وفق حالها وما تقتضيه مصالحُها، على أن لا تتجاوزَ في تفصيلها حدودَ الدَّعائم التي ثبَّتها. فهذا الَّذي يُظنُّ أنَّه نقصٌ هو غاية الكمال في نظام التَّقنين الذي يتقبَّل مصالح النَّاس كافَّةً، ولا يحول دون أيِّ إصلاح.

الشَّواهد السِّياسيَّة الشَّرعيَّة التَّطبيقيَّة في القرآن الكريم:

نحاول فيما يأتي عرض لبعض الأمثلة التَّطبيقيَّة على عناية القرآن بالسِّياسة الشَّرعيَّة: نظريًّا -وهو ما عرضنا لطرفٍ منه في الفقرة السابقة- وتطبيقيًّا -وهو ما سنذكر بعضَه فيما يأتي-. مسترشدين ببعض القَصص والأحكام الَّتي وردت في القرآن الكريم، لِنُثْبتَ للدُّنيا كلِّها: أنَّ القرآنَ الكريم تضمَّنَ -على نحوٍ ما- قضايا ومسائل في السِّياسة الشَّرعيَّة. من ذلك:

١. قول الله ﷻ في قصة يوسف وامرأة العزيز: ﴿ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٢٧﴾ فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴾ [يوسف: ٢٦- ٢٨].

ففي هذه الآيات -كما نوَّه ابن القيم-: دلالةٌ على صحَّة الاعتبار بالقرائن وشواهد الحال في القضايا السِّياسيَّة الاستنباطيَّة، في الجنايات، وفي غيرها... حيث ذكَر الله ﷻ شهادة هذا الشَّاهد وقوله؛ لأنَّ في الآية تقديرًا للقول، كأنَّ نصَّ الآية: "﴿ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾ فقال"، أو تكون الشهادة متضمِّنةً معنى القول بدلالة الحال. المهمُّ: أنَّ القرآن لم يُنكر ذلك على الشاهد، ولم يَعِبْه، بل حكاه مقرِّرًا له.

٢. شاهدٌ آخَر، في قول الله تعالى في سورة (التوبة): ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾، فإنَّ عقابَ الثَّلاثة -وهم هلال بن أُميَّة، ومرارة بن الرَّبيع، وكعب بن مالك- الَّذين تخلَّفوا عن التَّوبة، أو عن بعْث رسول الله ﷺ بالهجرِ أو امتناع المسلمين من كلامهم، ومنْعهم من قربان نسائهم، مع الاكتفاء بقبول اعتذار غيرهم من المتخلِّفين -في الآية السابقة على هذه- كلّه من مقتضيات السِّياسة الشَّرعيَّة.

يقول ابن عباس } : "وإنَّما امتحَنهم بذلك، استصلاحًا لهم ولغيرهم".

ويقول ابن العربي: "فيه دليلٌ على أنَّ للإمام أن يُعاقبَ المذنبَ بتحريم كلامه على النَّاس، أدبًا له، وعلى تحريم أهله عليه".

٣. جاء القرآن بأحكامٍ عامَّة وقواعدَ كلِّيَّة، منها: تحريمُ الظُّلم وكلِّ ما يضرُّ بالعباد ويوقعهم في الضِّيق والحرج. ولا شكَّ في تحريم الاحتكار، تطبيقًا للأصول الكلِّيَّة الواردة في الكتاب العزيز. ومع ذلك تكلَّم بعضُ المفسِّرين عن آية كريمة، أوردوا في تفسيرها نصًّا من السُّنة يقرِّر أنَّ المراد منها تحريمُ الاحتكار. يقول ﷻ: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]. فقالوا: إنَّ الاحتكار من الظُّلم، وداخلٌ تحتَه في الوعيد.

وقد روى أبو داود بسنده أنَّ رسول الله ﷺ قال: ((احتكارُ الطَّعام في الحَرم إلحادٌ فيه)). وفي رواية ابن أبي حاتم: ((احتكارُ الطعام بمكةَ إلحادٌ)).

وقال حبيبُ بن أبي ثابت: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ﴾ قال: "هم المحتكرون الطَّعامَ بمكة". وكذا قال غيرُ واحد.

وروي عن عمر بن الخطاب قوله: "واحتكار الطعام بمكة إلحادٌ بظُلم". أخرجه البخاري في (تاريخه)، وابن المنذر.

المهمُّ: أنَّه بسبب هذا التَّفسير التَّشريعيِّ من صاحب الرسالة العظمى ﷺ وبعض صحابته الكرام قال العلماء: إنَّ الآية في بعض معانيها تعتبر أصلًا في إفادة تحريم الاحتكار.

وما زال الشَّيخ عبد الوهاب خلّاف حريصًا على إثبات أنَّ الإسلام كفيلٌ بالسِّياسة العادلة، حيث تصلح أصولُه أن تكونَ أساسًا للنُّظُم العادلة، وتتَّسعُ لتحقيق مصالح النَّاس في كلِّ زمان وفي أيِّ مكان.

وبرهان ذلك أمران:

أحدهما: أنَّ كتاب الله -تعالى- نصَّ على الأسس الثَّابتة والقواعد الكلّيّة التي تصلح للتَّطبيق في كلِّ أمَّة، وفي أيِّ زمان ومكان. وسكت عن التَّفصيلات التي تختلف فيها الأممُ، باختلاف أحوالها وأزمانها، على النَّحو الذي سبق بيانه والتَّمثيل له.

الثاني: وهذا ما حرصتُ أنا على الوقوف عنده هنا: أنَّ الإسلام أبان بكثير من أحكامه وحِكَمه وآياته: أنَّ غايتَهُ هي تحقيق مصالح الناس ودفع الضرر عنهم، ومقصوده: إقامة العدل بينهم، ومنع عدوان بعضهم على بعض.

يتبيَّن هذا من حِكَم أو عِلَل التَّشريع التي نصَّ عليها القرآن مع الأحكام، في مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ وقوله: ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ

مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ [المائدة: ٩١].

كما قال تعالى في حِكمة الصَّلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

وفي الصِّيام: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وفي الزَّكاة: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣].

وفي الحج يقول الحق ﷻ: ﴿ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ ﴾ [الحج: ٢٧]، والآية تقول: ﴿ وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ﴾ [الحج: ٢٧].

أيضًا ينطق بهذا قولُه تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨].

وفي هذا القَدْر كفايةٌ من نصوص القرآن في هذا المعنى. كما أنَّ في السُّنَّة المطهَّرة ما يؤكِّده.

لماذا أخذت بعضُ الدول الإسلاميَّة بقوانين وضعيَّة؟!

أقول: إذا كان الإسلامُ غايتُه ومقصدُه: إصلاحُ حال النَّاس، وإقامة العدل فيه، وخُطَّته أو طريقته: اليسرُ بهم ورفع الحَرَج عنهم، فهو -بلا ريب- كفيلٌ بكلِّ

سياسةٍ عادلة، ويجد كلُّ مصلحٍ في أصوله وكلِّيَّاته متَّسعًا لكلِّ ما يُريد من إصلاح، ولا يقصر عن تدبير شأنٍ من شئون الدَّولة.

رُبَّ قائلٍ: إذا كان الإسلامُ كفيلًا بالسِّياسة العادلة، يتقبَّل كلَّ نظام تقتضيه مصالح أيَّة أُمَّة، ولا يقصر عن تدبير شأن من شئونها، فلماذا اضطُرَّت بعضُ الدُّول الإسلاميَّة إلى الأخْذ بقوانينِ غيرِها، ولم يكن الإسلامُ مصدرَها في سَنِّ نُظُمها وتشريع قوانينها؟

وبعبارةٍ أخصَّ: لماذا نرى دولةً إسلاميَّة مثل مصر، تأخذ من غيرها قوانين المعاملات والعقوبات وتحقيق الجنايات وطُرق المرافعات ونظام الإجراءات؟

والجواب: أنَّ هذا ليس منشؤه قصور الإسلام، ولكن تقصير المسلمين؛ وذلك أنَّ الإسلام بما نصَّ عليه من الأحكام، وبما وضَعه من الأصول للاستنباط، وبما أرشد إليه من اعتبار المصالح، فيه غَناءٌ لكلِّ دولة إسلاميَّة، لو أنَّ المسلمين وُفِّقوا، وكان لهم في كلِّ عصر جمعيَّةٌ تشريعيَّةٌ مؤلَّفة من خيرة أهل العلْم بأصول الدين والبصر بأمور الدنيا، وعُهد إليهم أن يسايروا تطوّرات النَّاس والأزمان، ويستنبطوا للوقائع المختلفة والنَّوازل المتجدِّدة الأحكامَ الَّتي تتَّفق ومصالحَ النَّاس ولا تخالف أصول الدِّين.

ولكنَّهم فرَّطوا في هذا، فتصدَّى للاستنباط من هو غيرُ أهلٍ له، وعمَّت فوضى الاجتهاد الفرديِّ، واضطُرُّوا لمعالجة هذه الفوضى بسدِّ باب الاجتهاد، والاقتصار على فهْم وتطبيق ما استنبط الأئمَّة المجتهدون السَّابقون.

وكان من نتائج هذا الوقوفِ أو التَّوقُّف أو غلقِ باب الاجتهاد تركُهم وما وقفوا عنده، ومسايرةَ الزمن بالقوانين والنظم الَّتي تقتضيها المصلحة.

فالحلُّ في نظري يكمُن في الرُّجوع إلى منهج الإسلام الصَّحيح الَّذي كان عليه السَّلف الصَّالح، من الاعتصام بحبل الله المتين، أو من التَّمسُّك بكتابه وسنَّة نبيِّه ﷺ، وإتقان العمل، أو العمل للدنيا كأفضل ما يعملُ أهلُ الدُّنيا، والعملِ للآخرة كأفضل ما يعملُ أهلُ الآخرة؛ وذلك كان دأبَ سلفنا الصَّالح، من صحابة رسول الله ﷺ ومَن بَعْدهم في نحو قرن من الزَّمان، ولعدّة قرون بعده. وكانت النُّصوص والآثار الصَّحيحة الصَّريحة في القرآن والسُّنة تحضُّ على ذلك، من مثْل قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٣٠]، ومثل حديث: ((إذا عملَ أحدُكُم عَمَلًا فَليُتْقِنْه)).

وفي الأثر: "اعمل لدُنياك كأنَّك تعيش أبدًا، واعمل لآخرتِكَ كَأَنَّكَ تموتُ غدًا"، وغيرُ هذا كثير.

وأنا لست حريصًا على الاستطراد في الكلام عن القرآن الكريم، بعد هذا الذي قدَّمته من شواهد السياسة الشرعية؛ فأنا أدرك تمامًا أنَّنا لسنا في مقام الحديث عن درس في القرآن يتعلَّقُ بخصائصه أو مميِّزاته، إلى غير ذلك من مباحث علوم القرآن، لكنَّني أتناول في عجالة سريعة حُجِّيَّة الأحكام الشَّرعيَّة الواردة في هذا الكتاب العظيم، ومظاهر الإعجاز فيه، ثم دلالته على المعاني وطريقة تناوله للأحكام.

فهذا في نظري يحقِّق هدفيْن عظيميْن:

الهدف الأول: تأكيدُ المحبة القلبيَّة لهذا الدِّين، ولمصدره الأوَّل وهو القرآن الكريم، فضلًا عن الافتخار بالانتساب إلى الإسلام خاتم الرِّسالات السَّماوية وأعظمها، بدلالة الآيات العديدة التي ورد فيها لفظ "الإسلام" على لسان كلِّ

الأنبياء والمرسلين -عليهم جميعًا السلام- فضلًا عن ورودها على ألْسنة بعض أتباعهم ومريديهم، من أمثال: ملكة سبأ بلقيس مع سليمان بن داود -عليهما السَّلام- وسحرة فرعون مع موسى وأخيه هارون -عليهما السَّلام- وهكذا.

ويكفي أن تُلقيَ نظرةً على (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) بخصوص الآيات التي وردت فيها كلمة "أسلم" ومشتقاتها على لسان الأنبياء وغيرهم، لتتأكَّد من عموميَّة الدَّعوة الإسلاميَّة، أو لتتأكَّد من عموميَّة الإسلام بمعناه العام والخاص.

الهدف الثَّاني: تأكيدُ كونِ هذا الكتاب موحى به لفظًا ومعنى، وأنَّه ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فُصِّلَت: ٤٢]. فكان معجزةَ النَّبيِّ الخاتم ﷺ، وكان لذلك حَريًّا بالثِّقة التَّامَّة في قدرته على الوفاء بكل ما يحتاجه الناس، في أي زمان ومكان، من أحكامٍ شرعية لم يَعُد الوحيُ ينزل بحُكمٍ لها، بعد انقطاعه بوفاة خاتم الأنبياء والمرسلين محمَّد ﷺ.

وبطبيعة الحال، فإنَّ السِّياسة الشَّرعيَّة -ولا سِيما في هذه الأيَّام- أضحت من مقتضيات وجودنا أو بقائنا كمسلمين، في عالمٍ تتصارع فيه قوى الشَّرِّ الغاشمة، التي تعتمد على القوَّة المادِّيَّة فحسب؛ وبالتَّالي فنحن أحوجُ من أيِّ وقتٍ مضى إلى الاعتصام بحبل الله المتين، والتَّمسُّك بهدي نبيِّنا العظيم ﷺ حتَّى لا نَضِلَّ كما بشَّرنا وحذَّرنا المعصوم ﷺ.

أقول: إنَّنا جميعًا مطالَبون بالحفاظ على أساسيَّات ديننا، ومقوِّمات وجودنا، والدَّعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، مع الحرص على إثبات صلاحية الشريعة الإسلامية لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، رغم أنف المُرجِفين والمُغرضِين والحاقدين على الإسلام والمسلمين.

حُجيَّة القرآن ومظاهر إعجازه:

إنَّ من دلائل الإيمان لدى كل مسلم أنَّ الأحكام الشرعية الواردة في القرآن أحكام إلهية، خاطب الله تعالى بها عباده، وشَرَعها لهم. ومن المعلوم كذلك: أنَّ الأدلَّة الأصوليَّة طُرقٌ لمعرفة هذه الأحكام؛ فكان الكتاب -وهو كلام الله ﷻ أوّلَ طريق لمعرفة أحكامه، ومن ثمَّ فلا خلاف بين المسلمين في أنه حُجَّةٌ على كلِّ مسلم ومسلمة. وقد ثبت هذا بإعجازه وخصائصه الأخرى.

فهل حقًّا القرآن مُعجزٌ؟ معجزٌ لِمَن؟ وبماذا؟ أوْ ما مظاهر هذا الإعجاز؟

إعجاز القرآن الكريم:

فممَّا يدلُّ على أنَّ هذا الكتابَ من عند الله تعالى إعجازُه البشرَ عن أن يأتوا بمثْله، لاشتماله على أمورٍ ليست في قدرتهم. فقد نزل القرآنُ، وبلَّغه الرَّسولُ إلى العربِ، وقال لهم: إنَّ هذا القرآن من عند الله. فأنكروا عليه ذلك. فتحدَّاهم أن يأتوا بمثْله، فعجزوا. ثمَّ تحدَّاهم أن يأتوا بعشْر سوَر من مثْله، فما استطاعوا. ثم طالبهم أن يأتوا بسورة واحدة، فما تمكَّنوا، بل عجزوا أيضًا.

وإذا كان العربُ -وهم فرسان البلاغة وملوك الفصاحة والبيان- قد عجزوا هذا العجزَ الظاهرَ، مع هذا التَّحدِّي السَّافر ووجود الدَّواعي إلى الرَّدِّ على الخصم وإفحامه، وانتفاء الموانع عن المعارضة؛ لأنَّ المتحدَّى به كلامٌ عربِّي مكوَّنٌ من ألفاظهم ولغتهم، فإنَّ عَجْزَ غيرهم من الأمم الأخرى أوْلى وأظهر.

وقد نطق القرآن بذلك في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وإنَّما كانت معجزة النبي ﷺ -وهي القرآن- معجزةً معنويَّةً، ولم تكن معجزةً ماديَّة حسيَّةً كإبراء عيسى للأكمه والأبرص، وانقلاب العصا لموسى حيَّةً تسعى، حتى تكون معجزةً باقيةً إلى يوم القيامة؛ وهو ما يتَّفق مع عموم الرِّسالة وخلودها.

ولو كانت معجزةُ النّبي أمرًا حسِّيًّا لَما تيسَّر مشاهدتُه إلّا لِمَن عاصروه وعاينوه، أمَّا من يأتي بعدَهم، فإنَّهم لا يعرفونه إلّا سماعًا. فكانت معجزة الرسالة الخالدة معجزةً خالدةً قائمةً أمام النَّاس، حتَّى يوم القيامة.

وجوه الإعجاز القرآني:

لقد أُفردت كتبٌ خاصَّة قديمًا لبيان إعجاز القرآن، ولا تزال الكتب العلميَّة تحمل إلى الناس نواحيَ متعدِّدة من أسراره وعجائبه التي لا تنقضي.

وإننا نُجمل بعض هذه الوجوه -كما قلت- على النحو الآتي:

أولًا: بلاغة القرآن وفصاحته: وجمعْه بين النِّظام الرَّائع والمعاني السَّامية، وقوَّة تأثيره في الأرواح والنُّفوس، وسهولة حفْظه، واشتماله على أساليب متعدّدة تختلف باختلاف المقامات والأحوال. فكانت الآياتُ المكِّيَّة قصيرةً تصدع الوجدان، وكانت الآياتُ المدنيَّةُ طويلةً مسهبة لبيان الأحكام؛ يشتدُّ القرآن في موضع التَّخويف والتَّهديد والتَّرهيب، ويلين ويرقُّ في موضع التَّرغيب والإنعام والرَّحمة والرِّفق.

ثانيًا: سلامتُه من الاختلاف، وتناسقُ أحكامه ومعانيه؛ فلا يوجد تعارضٌ بين معنى وآخَر، ولا تناقضَ بين آيةٍ وأخرى، مع كثرة ما تناول من موضوعات، وعالج من مشكلات وتشريعات، ومع أنَّ آياتِه قد بلغت نحو ستة آلاف آية.

ولولا أنَّه من عند الله، لوُجد فيه تناقضٌ واضطرابٌ. وصدق الله ﷻ إذ يقول: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢].

أمَّا ما يراه بعضُ النَّاس من تعارُض بين بعض آياته وأحكامه، فمرَدُّه إلى خطأ تفكيرهم، واعوجاج أفهامهم؛ فالتَّعارضُ فيما فهموه لا إلى ما يقرِّره القرآن الذي: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فُصِّلَت: ٤٢].

وقد تناول العلماء هذه الآيات بالتَّوضيح والبيان، وأزالوا شُبهةَ التَّناقض الَّتي في بعض الأذهان...

ثالثًا: إخبارُ القرآن بحوادثَ ماضيةٍ في القرون الخالية، وقد قصَّ أخبارَ عادٍ وثمود، وقومِ لوط، وأخبار موسى وفرعون وغيرهم... وكانت تلك الأخبارُ صادقةً تتَّفقُ مع المنقول في الكتب السَّماويَّة السَّابقة، وتتَّفق أيضًا مع أخبار أو حكايات التَّاريخ. ولا يُمكن أن يكونَ هذا من عند النَّبيِّ ﷺ، لأنَّه كان أُمِّيًّا لا يقرأ ولا يكتب، ولم يجلس إلى مُعلِّم. وفي ذلك يقول ﷻ: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَـٰذَا ﴾ [هود: ٤٩]. ويقول أيضًا: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

رابعًا: إخبارُ القرآن بأمورٍ مستقبَلة: أي ستقع في المستقبل؛ أي إنَّها لم تكن موجودةً أو واقعةً وقتَ نزوله، وقد جاءت كما نطق القرآن.

ومن ذلك: وعْدُه المؤمنينَ بالنصر في غزوة بدرٍ الكبرى، في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ ﴾ [الأنفال: ٧]، وتحقَّقَ ذلك النصرُ في الحرب كما أخبر القرآن. وكان ذلك بعد أن نجت قافلة قريش التِّجاريَّة بقيادة أبي سفيان، والتي خرج من أجْلها الرَّسولُ ﷺ وأصحابُه. ولم يكن أمامَهم إلا الصَّبرُ على ملاقاة الأعداء.

ومن ذلك: وعْده لهم بفتح مكَّةَ، في قوله تعالى: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧].

وإخباره بانتصار الرُّوم على الفُرس، بعد أن كان الفرس غالبين، في أوّل سورة (الروم): ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الروم: ١- ٥].

ومن ذلك: إخبارُ القرآن بضربِ الذِّلّة على أشرار اليهود في جميع الأزمان إلى يوم القيامة، وأنَّها لا ترتفع عنهم، إلّا بحبلٍ من الله وحبلٍ من النَّاس، ارتفاعًا جزئيًّا ونسبيًّا، موقوتًا بإرادة الله ﷻ وحِكمته، وبما يُقدِّمه لهم النَّاسُ من معونات وقتيَّة، كما حكى القرآنُ في أكثرَ من سورة؛ وكلُّ ذلك فسَّرَتْه وحقَّقَته حوادثُ التَّاريخ البعيد والقريب.

خامسًا: اشتمال القرآن على الأسرار الكونيَّة، والحقائق العلميَّة: التي لا يزالُ العلْم يكشفُ لنا كلَّ يوم منها جديدًا، يقطع بأنَّ هذا القرآن من عند الله، الَّذي أحاط بكلِّ شيءٍ علْمًا، وليس من عند أحدٍ من النَّاس؛ فإنَّ هذه الحقائق العلميَّة، لم تكن معروفةً لأحدٍ قديمًا، حتى توصَّل إليها العلماءُ والباحثون في العصور التَّالية، وكان في القرآن ما يُشير إليها ويَلفت الأنظار إلى معرفتها:

فقد أخبر القرآنُ مثلًا: أنَّ السَّموات والأرضَ كانتا شيئًا واحدًا، ثمَّ انفصلت الأرضُ عن السَّماء، أي: ﴿كَانَتَا رَتۡقٗا فَفَتَقۡنَٰهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠]؛ وقد أثبتت البحوثُ العلميَّة ذلك.

كما أخبر القرآنُ عن مراحل تكوين الإنسان في بطن أمِّه: نطفةً، ثم علقةً، ثم مُضغةً؛ ﴿ فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٤].

قد أثبتت الدِّراسات العلمية الحديثة أيضًا صِدْقَ ما جاء به القرآن:

ومن ذلك ما أرشد إليه القرآنُ من اختلاف بصمات أصابع النَّاس، وهو ما أثبته العلمُ فيما بعد، وأصبح وسيلةَ التَّعرُّف على الأشخاص والتَّمييز بينهم، وكشفِ المجرمين بعد معرفة بصماتهم.

وإذا كان القرآن قد اشتمل في بعض آياته على هذه الحقائق العلميَّة، فليس معنى ذلك أنَّه كتابٌ علميٌّ جاء ليُعلِّم النَّاس الحقائق العلميَّة؛ فإنَّ القرآن كتابُ هدايةٍ وتشريع، يُحبِّب الإيمانَ إلى النَّاس، ويُزيِّنه في قلوبهم، ويُكرِّه إليهم الكفرَ والفسوق والعصيان، ويرسم لهم مناهج صلاح الحياة الدُّنيا وسعادة الحياة الآخِرة.

وتلك الحقائق العلميَّة الصَّحيحة الَّتي أشار إليها، كانت للَفْت الأنظار إلى قدرة الله ﷻ وعلْمه وحكمته، والدِّلالة على صِدْق رسوله، وفتح الأبواب أمام العقول لتبحثَ عن أسرار هذا الكون الإلهيِّ الفسيح. يقول الحق ﷻ: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فُصِّلَت: ٥٣].

سادسًا: اشتمالُ القرآنِ على الشَّريعة الإسلاميَّة: الَّتي تُنظِّم أحكامُها جميعَ العلاقات الإنسانيَّة تنظيمًا دقيقًا محكَمًا، يحقِّقُ خير النَّاس وصلاحَهم؛ ولا يُمكنُ أن تكون هذه التَّشريعاتُ القرآنيَّة من وضْع البشر ولا جماعةٍ بعينها، وبخاصَّةٍ في ذلك الزَّمن السَّحيق الَّذي عمَّته الجهالةُ والفوضى.

هذا، وقد اشتمل القرآن -كما قرَّرنا كثيرًا، وكما يبدو لأيِّ مُطَّلع على القرآن وأحكامه- على أحكام العبادات، وأحكام المعاملات، التي تشتمل بدورها على ما يدخل في جميع القوانين المعروفة الآن: مدنيَّة، وجنائيَّة، ودستوريَّة، ودوليَّة، واقتصاديَّة، وغيرها...

وفصَّل القولَ فيما لا تتغيَّرُ أحكامُه بتغيُّر الأزمان والأحوال، وأجمَلَه فيما تتغيَّر فيه المصلحة باختلاف البيئة والزَّمان.

- فالأوَّل، مثل: أحكام المواريث والطَّلاق، والعبادات، والعِدَّة، والقصاص، والحدود المقدَّرة شرعًا.

- أمَّا الثَّاني، فمثْل: المعاملات، ونظام الحكم، والشُّورى، والقضاء، ونفقة المطلَّقة، وسكناها... إلخ.

سابعًا: بقاء القرآن وخلوده محفوظًا، مرتَّلًا سرًّا وعلانيةً، دون تحريف ولا تبديل، مصداقًا لقول الله تعالى فيه: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحِجر: ٩]؛ وهو أمرٌ لم يتحقَّقْ لأيِّ كتابٍ ظهر في الوجود؛ حتى الكتب السماويَّة الأخرى، فقد أصابها التَّحريفُ حيثُ لم يتكفَّل الله بحفظها الدَّائم؛ لأنَّها كتبٌ لرسالاتٍ وقتيَّة، بل وَكَلَها إلى حفظ النَّاس، فكان أن حرَّفوها وبدَّلوها، كما سجَّل القرآن عليهم: ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ ﴾ [المائدة: ٤١].

وثمَّة خصائص أخرى للقرآن، وبعضها يمكن أن يُعَدَّ من مظاهر الإعجاز فيه، ومن هذه وتلك ما هو قريبٌ في المعنى ممَّا سبق ذكره.

من خصائص القرآن الكريم:

وأرى أنَّ من المفيد أن أُشير إلى هذه الخصائص، ولو بالنَّصِّ عليها فقط، حتَّى لا يتشعَّب أو يتفرَّع بنا الحديثُ في خصوصيَّة القرآن الكريم وعلومه، بعيدًا عمَّا يفيدنا بصورةٍ ما في السِّياسة الشَّرعيَّة.

ويكفينا أنَّ بعض الباحثين ذكرَ من خصائص القرآن الكريم:

١. أنَّه لا يعلو عن أفهام العامَّة، ولا يَقصُر عن مطالب الخاصَّة.

٢. إرضاؤه العقلَ والعاطفة.

٣. حفْظه اللغةَ العربيَّة.

٤. وفاؤه بحاجات البشر.

٥. وقوع التَّحدِّي به.

٦. تأثيره في النُّفوس والاستشفاء به.

٧. شفاعته لأهله.

٨. حرمته.

٩. قارئه لا يملُّ.

١٠. وجوب تعهُّده؛ لأنَّه يتفلَّت من حافظه إن أهمله.

١١. تحريم روايته بالمعنى.

١٢. هيمنته على الكتب السابقة.

١٣. أنه آخِر الكتب المنزَّلة، باعتبار أنَّ محمَّدًا ﷺ المنزَّل عليه هذا القرآن، هو خاتَم النَّبيِّين والمرسلين ﷺ وغير ذلك...

المحاور الخمسة التي تدور عليها معاني القرآن الكريم:

القرآنُ كلُّه حديثٌ عن الإيمان بالله، فما مدى صحَّة هذا القول؟

إنَّ الأصل الأوَّل من أصول العقيدة الإسلاميَّة هو الإيمانُ بالله تعالى.

وهذا الأصل أهمُّ الأصول الاعتقاديَّة والعمليَّة، وعليه مدارُ الإسلام، وهو لُبُّ القرآن؛ حتى إنَّنا لا نبالغُ إن قلنا: إنَّ القرآن في جُملته حديثٌ عن هذا الإيمان، وذلك لأنَّ القرآن:

١. إمَّا حديثٌ مباشر عن الله تعالى: ذاته، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله. كآية الكرسي، وآخر سورة (الحشر)، وسورة (الإخلاص).

٢. وإمَّا دعوة إلى عبادته وحْده لا شريك له، وتركِ من يُعبدُ من دونه بمعتقداتٍ باطلةٍ، سواءً وضَعها البشر، أو كانت في أصلها إلهيَّةً وحرَّفها أتباعها، كعقيدتَي اليهود والنَّصارى.

٣. وهذان المحوران السَّابقان في مقام التَّعريف بالله والدَّعوة للقيام بحقِّه.

٤. وإمَّا أمرٌ بطاعته ﷻ، ونهيٌ عن معصيته؛ وهذا من لوازم الإيمان.

٥. وإمَّا إخبارٌ عن أهل الإيمان والطَّاعة، وما يحقِّقُه لهم في الدُّنيا من حياة طيِّبة، وما يُثيبهم في الآخِرة، وهو على كلِّ شيءٍ قديرٌ، ووعدُه لا يتخلَّف أبدًا.

٦. وإمَّا إخبارٌ عن أعداء الله من أهل الكفر والنِّفاق والفُسوق والعصيان، وما فعَلَهُ الله بهم في الدُّنيا من نكال وخسران، وما توعَّدهُم به في دار الجزاء.

فالقرآنُ كلُّه -بمقتضى هذا التَّقسيم لمحتواه- حديثٌ عن الإيمان بالله.

يؤكِّد هذا أنَّنا نجد ذكْر الله يتكرَّر في القرآن، باسْمٍ من أسمائه أو صفةٍ من صفاته، أكثرَ من عشرة آلاف مرة، أي: في الصَّفحة الواحدة قرابة عشرين مرةً في المتوسِّط.

دلالة القرآن على معانيه:

إنَّ جميعَ آيات القرآن قطعيَّة الثُّبوت، ولكن دلالة هذه الآيات على المعاني قد تكون قطعيَّة يقينيَّة، وقد تكون ظنِّيَّة:

فالأولى: مثلُ دلالة قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ﴾ [النساء: ١٢]؛ فهي تدلُّ على أنَّ للزَّوج النِّصفَ إذا ماتت زوجتُه عن غير ولد. والآيةُ لا تحتملُ معنىً آخَر. فهي لا تحتملُ مثلًا أن يكون للزَّوج أقلُّ من النِّصف أو أكثرُ من النَّاحية النَّظريَّة، وإن تأثَّر نصيبُه عمليًّا أو تطبيقيًّا في مسائل العوْل، كما هو متقرر لدى الفقهاء، ولم يخالف في ذلك أحدٌ.

والثَّانية: مثل دلالة قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] أي: ثلاث حيضات، ولكنَّ هذه الدِّلالة غيرُ قطعيَّة.

إذ كما تحتملُ الآيةُ ذلك، تحتملُ أن يكون احتسابُ العدَّة بثلاثة أطهار لا حيضات؛ فإنَّ "القُرءَ" في اللُّغة العربيَّة يُستعمل بمعنى الحيض أحيانًا، وبمعنى الطُّهر أحيانًا أخرى؛ ولهذا اختلف الفقهاء في احتسابِ العِدَّة بالحيضات أو الأطهار، نظرًا لأنَّ لفظ: "القُرء" من الألفاظ المشتركة في اللُّغة العربيَّة، أو لأنَّ دلالة "القُرء" على أحد معنييْه غيرُ قطعيَّة.

كيف تُعرفُ معاني القرآن؟

- ويُستعان على معرفة معاني آيات القرآن وأحكامه وبيان ما خَفي منها بغيرها من الآيات الظَّاهرة المحكَمة ؛ فخيرُ ما يُفسِّر القرآنَ هو القرآنُ نفسُه ، ثم السُّنَّة النَّبويَّة ، وما جاء في أسباب نزول القرآن.

- كما يُستعانُ على فهْمه ومعرفة أحكامه ، بالإحاطة بمعرفةِ عادات العرب وأحوالهم عند نزول القرآن ؛ فمن عرف مثلًا أنَّ العرب لم تَعبد من الكواكب إلا كوكبَ الشِّعرَى ، فَهِمَ السِّرَّ في ذكر هذا الكوكب دون غيره ، في قوله تعالى : ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعۡرَىٰ ﴾ [النجم: ٤٩].

- ومن جهة أخرى ، فإنَّ الله ﷻ قد أودع هذا الكتابَ جميعَ ما يَصلح للنَّاس في دينهم ودنياهم. واقتضت مشيئته ﷻ أن يتناول هذه الأحكام بطريقتَيْن - كما أشرت إليهما قبل قليل - وهما :

أولًا : أحكام مفصَّلة : في الأمور الَّتي لا تتغيَّرُ من بيئة لبيئة ، ولا من زمان لزمان كالميراث ، والمحرَّمات من النِّساء ، والطَّلاق ، وكتابةِ الدُّيون ، والحدود المقدَّرة شرعًا.

ثانيًا : أحكامٌ مُجمَلة : فيما يختلفُ حسب ظروف النَّاس وبيئاتهم ، كنظام الحُكم ، وكيفيَّة الشُّورى ، والمعاملات ، والعلاقات الدُّوليَّة. ولم يُفصِّل القرآنُ هذه الأمور ونحوَها ، وإنَّما تركها لظروف المسلمين في كل بلد. فوضعَ بعض الضَّوابط والقواعد العامَّة لهذه الأحكام ، مثل : العدالة ، والمعاملة بالمثْل ، ومقاصد الشريعة ، ومصالح المسلمين ، ونحو هذا...

الحكمة من نزول القرآن منجَّمًا:

لم يبقَ لي من كلامٍ عن هذا المصدر العظيم من مصادر السِّياسة الشَّرعيَّة -وهو القرآن الكريم- إلّا جملٌ قصيرة عن بعض الحِكَم والأسرار من نزوله منجَّمًا أو مفرَّقًا، لأهمِّيَّة معرفة هذه الجزئيَّة في كيفيَّة سياسة أمور النَّاس، وحلِّ مشكلاتهم وأقضيتهم.

وقد دلَّت آيات كثيرة في القرآن على أنَّه نزل على رسول الله ﷺ مفرَّقًا أو منجَّمًا أو بالتَّدريج، سواءً كان بيانًا لحُكم أو جوابًا لسؤال أو استفتاء، كما قال تعالى: ﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾ [الإسراء: ١٠٦] أي: لتقرأهُ على النَّاس على مهل وتثبُّت، ونزَّلناه بحسب الوقائع والحوادث، ولم نُنزِّلْه جملةً واحدة كالكتب السماوية الأخرى: التوراة، الإنجيل، الزبور. ولذلك تعجَّب الكفار من نزول القرآن منجَّمًا، فقالوا: ﴿ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ﴾ [الفرقان: ٣٢]، ولكنَّ الله تعالى لم يردَّ عليهم، أو لم يُجبهم بأنَّ هذه سُنَّتُه في إنزال الكتب السَّماويَّة على رسل الله وأنبيائه -عليهم جميعًا السلام- بل أجابهم ببيان كثيرٍ من أوجُه الحكمة في تنزيل القرآن منجَّمًا.

ونذكر منها ما يفيدنا في هذا المقام:

الحكمة الأولى: تثبيت فؤاد رسول الله ﷺ:

كما قال تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾ [الفرقان: ٣٢]. فقد كان رسول الله ﷺ شديدَ الحرص على تلقِّي الوحي وحفْظه وفهْمه، وهو أُمِّيٌّ لا يقرأ ولا يكتب: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٨]. وكان يتحمَّله من المَلَك حفظًا، ويتعجَّل ذلك؛ فأنزل الله: ﴿ لَا تُحَرِّكْ

بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ [القيامة: ١٦- ١٩]، وفي الآيةِ الأخرى: ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤]. ولا يساعده على ذلك سوى التَّنجيم، فيتمكَّن من أن يحفظَ ويعيَ ما ينزلُ عليه مرةً بعد أخرى.

وهو في دعوته النَّاسَ إلى الله، يجدُ منهم نفورًا وقسوةً، ويتصدَّى له قومٌ غلاظُ الأكبادِ، فُطروا على الجفوة، وصُلفوا على العناد، يتعرَّضون له بصنوف الأذى والعنت، مع رغبته الصَّادقة في إبلاغهم الخيرَ الَّذي لديه، يقول الله ﷻ في ذلك: ﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا ﴾ [الكهف: ٦].
فإذا تلقَّى رسولُ الله ﷺ الوحيَ فترةً بعد فترة، وجَد في تضاعيفه العزاءَ والسَّلوى بما جاء في قَصص الأنبياء، وما تعرَّض له بعضُهم من صنوف الأذى، يقولُ الله تعالى: ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾ [هود: ١٢٠]؛ ولذلك انشرح صدرُه، واستبشر بآيات النَّصر والغَلَبة والمَنعة: ﴿ وَيَنصُرَكَ ٱللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا ﴾ [الفتح: ٣]، ﴿ كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِىٓ ﴾، ﴿ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [المائدة: ٦٧]، متذرِّعًا بالصَّبر: ﴿ فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف: ٣٥]. إلى جانب الحكمة الَّتي ردَّ الله بها على اعتراض الكفَّار في تنجيم القرآن، في قوله: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴾ [الفرقان: ٣٢].

الحكمة الثَّانية: التَّحدِّي والإعجاز:

فالمشركون تمادَوا في غيِّهم، وبالغوا في عُتُوِّهم، وكانوا يسألون أسئلةَ تعجيزٍ وتحدٍّ، يمتحنون بها رسولَ الله ﷺ في نُبوَّته كعلْم السَّاعة: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ ﴾ [النازعات: ٤٢]، ومعرفةِ الرُّوح: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ﴾ [الإسراء: ٨٥]، فيتنزَّل

القرآن بما يُبيِّن وجهَ الحقِّ لهم، بما هو أوضحُ معنىً في مؤدَّى أسئلتهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]، أي: ولا يأتونك بسؤال عجيب من أسئلتهم الباطلة، إلا أتيناك نحن بالجواب الحقِّ، وبما هو أحسنُ معنىً من تلك الأسئلة التي هي مَثلٌ في البُطلان. فكان هذا التَّحدِّي -مع عجزهم عن الإتيان بمثْله، وهم أربابُ الفصاحة والبلاغة- أبعثَ على القَبول وأرجى في الإيمان به، وفي الدَّعوة الَّتي يحملها، والثِّقةِ في كونه من عند ربِّ محمَّد ﷺ وربِّ النَّاس أجمعين.

ويُشير إلى هذه الحكمة: ما جاء في بعض روايات الحديث عن ابن عباس عن نزول القرآن، حيث يقول: "فكان المشركون إذا أحدثوا شيئًا أحدثَ الله لهم جوابًا". هذا مع إحكام آيات القرآن جميعًا سابقها ولاحقها، وتآزرها مبنى ومعنى، على اختلاف زمن النُّزول بينها، وصدق الله إذ يقول: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، يقول أيضًا: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

الحكمة الثالثة: مسايرة الحوادث، والتَّدرُّج في التَّشريع وتربية الأمّة:

فما كان النَّاس ليتخلَّصوا من عاداتهم ويستجيبوا على الفور للدِّين الجديد، لولا أنَّ القرآنَ عالَجهم بحِكمة، وأعطاهم في دوائه النَّاجع ما يُطهِّر عقيدتَهم، ويردُّهم إلى فِطرة التَّوحيد، ويغسلُ عنهم شوائب الرَّذيلة، ويُخَلِّصُهم بالتَّدرُّج ممَّا ألِفوه وورثوه عن آبائهم وأجدادهم، وإلا فلو نزل دُفعةً واحدةً لشَقَّ عليهم ولثقُلَت تكاليفُه؛ فكان نزوله مُفرَّقًا رحمةً من الله بعباده، وتيسيرًا عليهم حتَّى لا يشُقَّ عليهم. وهذا واضحٌ من تحريم الزنا والخمر والرِّبا، وكذلك تشريع الصَّوم والجهاد، على سبيل المثال.

مراحل تحريم الخمر:

فمن المعروف أنَّ كلًّا من الخمر والرِّبا قد حُرِّمَ على أربعة مراحل:

المرحلة الأولى:

قولُـه تعـالى: ﴿ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ﴾ [النحل: ٦٧]، فقالوا: مقابلُ الحَسن ليس بحَسن.

المرحلة الثانية:

قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ [البقرة: ٢١٩]، فقالوا: لا بارك الله في منفعةٍ تأتي بالإثم.

المرحلة الثالثة:

قولـه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ ﴾ [النساء: ٤٣]، فقال عمر وبعضُ الصَّحابة: "اللَّهمَّ بيِّنْ لنا في الخمر بيانًا شافيًا".

المرحلة الأخيرة:

قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾، قالوا: "انتهينا ربَّنا"، وأهرقوا كلَّ ما كان عندهم من خمور، وكسَّروا أوانيها.

مراحل تحريم الرِّبا:

أما بخصوص الرِّبا، فقد حُرِّم أيضًا على أربع مراحل:

المرحلة الأولى:

قولُه تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴾ [الروم: ٣٩].

المرحلة الثانية:

حكى القرآن الكريم عن اليهود، وكيف عاقبهم الله بسبب ظلمهم وأكلهم الرِّبا وغيرِ ذلك من الموبقات التي ارتكبوها، فقال تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ ﴾ [النساء: ١٦١].

المرحلة الثالثة:

حرَّم الله ﷻ ما يُسمَّى الرِّبا الفاحش أو الرِّبا المركَّب، في سورة (آل عمران)، يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾ [آل عمران: ١٣٠].

المرحلة الأخيرة:

في أواخر سورة (البقرة)، حيث نزل تحريمٌ قطعيٌّ لكلِّ أنواع الرِّبا، في قول الحق ﷻ: ﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، إلى أن قال أيضًا: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٦]. ثمَّ في نفس السِّياق قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن

كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٧٨، ٢٧٩].

ويقول العلماء: إنَّ هذه من أواخر آيات القرآن الكريم نزولًا.

وأخيرًا: من حكمة نزول القرآن منجّمًا أيضًا: تيسيرُ حفْظه من النبي ﷺ ومن المؤمنين من العرب على وجْه الخصوص؛ فقد كانوا أُمِّيِّين ولم يعتادوا تلقِّي العلْم، ولم يتعلَّموا القراءة والكتابة، باستثناء نفرٍ قليلٍ منهم، ومن كان كذلك صعُب عليه حفظُ الكلام المنثور، وإدراكُ معناه، وتعرُّف أسراره ومراميه، خاصَّةً إذا كان مطوَّلًا ومتضمِّنًا العديد من المعاني والعظات والأخبار والتَّشريعات، يقول الله ﷻ: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

ويقول: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ [الجمعة: ٢].

وبذلك نكون قد وصلنا إلى بُغْيَتنا واختياراتنا، من الكلام عن الأصل الأول في التَّشريع الإسلامي، وكذلك في السِّياسة الشَّرعيَّة.

السنة النبوية: أقسامها، علاقتها بالقرآن الكريم، ومظاهر السياسة الشرعية فيها

عناصر الدرس

المصدر الثاني للسياسة الشرعية: السنة النبوية

أولًا: تعريف السّنُّة في اللُّغة:

أقول -فيما يتعلق بتعريف السّنُّة في اللُّغة-: إنَّ لها استعمالاتٍ كثيرة، ذلك أنَّها:

تُستعملُ بمعنى: المنهج والطَّريقة، محمودةً كانت أو مذمومة، حسنةً كانت أو سيّئةً، ومنه قوله ﷺ: ((منْ سنَّ في الإسلام سُنَّةً حسنةً فعُمل بها بعدَه، كُتب له مثلُ أجر مَن عمِل بها، ولا ينقصُ من أجورهم شيءٌ. ومن سنَّ في الإسلام سُنّةً سيِّئةً فعُمل بها بعدَه؛ كُتب عليه مثلُ وزرِ من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيءٌ)).

تُستعمل السُّنَّة في اللُّغة أيضًا، بمعنى: العادة والسِّيرة، ومنه: قوله ﷻ: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وقوله: ﴿ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا ﴾ [الإسراء: ٧٧]، وقوله: ﴿ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [الأنفال: ٣٨].

- كما تُطلق بمعنى: الدَّوام. وإذا أضيف إليها لفظُ الجلالة، فقيل: "سُنَّةُ الله"، كان معناه: حُكمَه وتدبيرَه وأمرَه ونهيَه، والطَّبيعةَ والنَّاموسَ الكونيَّ، ومن ذلك: قوله ﷻ: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الأحزاب: ٦٢].

هذا، وقد عُرِفت "السُّنَّة" بهذا المفهوم: العادة المستمرّة، والطريقة المتَّبعة في صدر الإسلام، ووردت مقترنةً بالكتاب في وصايا الرَّسول ﷺ، مثل قوله:

((إنِّي قد تركتُ فيكم شيئيْن، لن تضلُّوا بعدَهما: كتابَ الله وسنَّتي. ولن يتفرَّقا حتَّى يَرِدَا على الحوضَ)).

وقد تُطلقُ "السُّنَّة" عندهم على ما دلَّ عليه دليلٌ شرعيٌّ، سواءً كان ذلك في الكتاب العزيز، أو عن النَّبيِّ ﷺ، أو اجتهد فيه الصَّحابة، كجمع المصحف، وحمل النَّاس على القراءة بحرف واحد، وتدوين الدَّواوين، ويقابل ذلك البدعة.

ثانيًا: تعريف السُّنَّة في الاصطلاح:

أمَّا عن "السُّنَّة" في الاصطلاح، فاعلموا أنَّ لفظ "السُّنَّة" أصبح مصطلحًا من مصطلحات الثَّقافة الإسلاميَّة، وله مضامينُ خاصَّة يمكن أن نُبيِّنَها فيما يأتي.

أعود إلى بيان "السُّنّة" بمضامينها الخاصَّة عند علماء المسلمين:

أ- مفهوم السُّنَّة عند علماء السُّنَّة أو المحدِّثين:

هي: كلُّ ما أُثر عن النَّبيِّ ﷺ من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقريرٍ، أو صفةٍ خُلقية أو خَلقية أو جسديَّة، وسواءً كان قبلَ أن يُوحَى إليه أو بعده، وسواءً كان ذا صبغةٍ تشريعيَّةٍ، أو لم يكن.

وبالجملة: فلفظُ السُّنَّة -عند علماء السُّنَن وجامعيها- يشمل كلَّ ما يتَّصل به # بإطلاق.

ب- السُّنَّة عند الأصوليين:

تُطلق على كلِّ ما صحَّت نسبتُه إلى رسول الله ﷺ من غير القرآن، قولًا كانَ، أو فعلًا، أو تقريرًا، وكان ذا صبغةٍ تشريعيَّة، أي: يمكن أن يُستنبطَ منه حُكمٌ من أحكام التَّشريع الإسلاميِّ.

لاحظ الإطلاق في مفهوم السُّنَّة عند علماء السُّنَّة والمحدِّثين، ولاحِظ أنَّها مقيَّدة بالصِّبغة التَّشريعيَّة عند الأصوليِّين.

مثال القول:

حديث: ((إنَّما الأعمالُ بالنِّيَّات)) الَّذي أخرجه البُخاريُّ، في باب: كيف كانَ بدء الوحي، في كتاب: الإيمان، كما أخرجه مسلم في كتاب الإمارة. ورواه أيضًا أصحاب (السُّنن) الأربعة وأحمد، ومالك في (الموطأ). وانظر (شرح السُّنَّة) للبَغوي، ففيه قولُ النَّبيِّ ﷺ بعد روايته هذا الحديث في الموضعيْن المذكوريْن: هذا حديثٌ متَّفق على صحته.

وقوله # بعد أن نزلت آياتُ المواريث: ((إنَّ الله أعطى كلَّ ذي حقٍّ حقَّهُ؛ فلا وصيَّة لوارث))، وقوله: ((صَلُّوا كما رأيتُموني أُصَلِّي))، وأحاديث أخرى كثيرة، قالها ﷺ في الصَّلاة، والصِّيام، والزَّكاة، والحجِّ، والمعاملات، والحدود، والعقوبات.

مثالُ الفعل:

ما نقله الصَّحابة } من أفعاله ﷺ في شئون العبادات وغيرها، ممَّا يتعلَّق بتشريع الأحكام، مثل: كيفيَّة الصَّلاة، ومناسك الحجِّ، ونحو ذلك...

ويدخُلُ في الفعل: الإشارةُ منه ﷺ وعملُ القلب، كما لو نُقل عنه # أنَّه أراد فعلَ أو تركَ شَيءٍ من السُّنَّة الفعليَّة؛ لكن في حالة ترْك الرَّسول ﷺ لفِعْل شيءٍ أراده ثم أمسك عنه، كما في حديث الضَّبِّ، هذا النَّوع من السُّنَّة الفعليَّة عند

القائلين به مُقيَّد بتصريح الرَّاوي بأنَّه تركٌ، أو بقيام القرائن عند الرَّاوي الَّذي يروي عنه أنَّه تَرْكٌ.

وحديثُ الضَّبِّ المشارِ إليه، رواه الجماعةُ إلّا التِّرمذيَّ، عن ابن عبَّاس، عن خالد بن الوليد، وفيه: ((أنَّه لمَّا قُدِّمَ الضَّبّ للرَّسول ﷺ وعَلم أنَّه ضبٌّ رفعَ يده. فقال خالدٌ: أحرامٌ الضَّبُّ، يا رسولَ الله؟ قال: لا، ولكن لم يكن بأرض قومي، فأجِدُني أعافُه. فقال خالدٌ: فاجتزَزْتُهُ فأكلتُه، ورسولُ الله ﷺ ينظر ولم يَنْهَنِي)).

واعتبروا كذلك من الفعل: الهَمَّ؛ فما هَمَّ النَّبيُّ ﷺ بفعلهِ ولم يفعلْه، فهو داخلٌ في فعْله، لأنَّه لا يَهُمُّ إلّا بحقٍّ محبوبٍ مطلوبٍ شرعًا، مثلُ: همِّه ﷺ بمعاقبة المتخلِّفين عن الجماعة.

هذا الحديثُ متَّفقٌ عليه، من حديث أبي هريرة > ولفْظه: ((والَّذي نفسي بيده! لقدْ هَمَمْتُ أنْ آمُرَ بحطبٍ يُحتطبُ -أو فيُحتطب، أو فيُجمع -كما في بعض الرِّوايات-، ثم آمُر بالصَّلاة فيُؤَذَّنُ لها، ثم آمُرَ رجُلًا فيَؤُمُّ النَّاس. ثم أُخالفَ إلى رجالٍ لا يشهدون الصَّلاة، فَأُحرِّق عليهم بيوتَهم. والَّذي نفسي بيدِه! لَو يعلمُ أحدُهُم أنَّه يَجِدُ عرقًا سمينًا ومرماتيْن حَسَنَتَين لشهدَ العِشاءَ)).

مثال التَّقرير:

وهو: أن يُقِرَّ الرّسولُ ﷺ أفعالًا صدرت عن بعض أصحابه، أو لم يَعترضْ، وإنَّما سكت مع دلالة الرِّضا، أو إظهار استحسانٍ وتأييد. فصمْتُ الرَّسول إزاءَ أيِّ تصرُّف لصحابيٍّ أو أكثر يُعَدُّ إقرارًا منه بصحّته، وإلّا لو كان هذا التَّصرف خطأ، ما سكتَ عنه # حتَّى ولو كان هذا الخطأ هيِّنًا، فلا أقلَّ من أن يُظهر إنكارَه، أو تبدو أماراتُ الاستياءِ على سحنته الشَّريفة ﷺ.

وقد مثَّلوا لذلك بإقراره ﷺ اجتهادَ الصَّحابة في صلاة العصر، يومَ غزوِ بني قُريظة؛ فقد قال لهم ﷺ: ((مَنْ كانَ منكم سامعًا مطيعًا، فَلا يُصَلِّيَنَّ العَصرَ إلّا في بني قُرَيظة))؛ ففهمَ بعضُ الصَّحابةِ النَّهيَ على ظاهره، فَأخَّرَها إلى ما بعدَ المغرب وصَلّوهَا في بني قُريظةَ ليلًا. وفهمَ البعضُ الآخرُ أنَّ المقصودَ الحثُّ على الاستعجال وسرعة النُّهوض، فصَلّوها في وقتها. ولّما علَّم ﷺ بذلك لم يُعَنِّفْ أحدًا من الفريقيْن، أو يُوجِّهْ إليه لومًا.

ومثالُه أيضًا: ما جاء في قصة أسامةَ بنِ زيدٍ وأبيه: ((فقد كانَ أسامةُ شديدَ السَّواد، وزيدٌ أبوه شديد البياض، فطعنَ الكفارُ في نسبِ أسامةَ للتَّبايُن بين لونِه ولونِ أبيه. فنظرَ مُجزِّزٌ المدلجيُّ في أقدامهما، وقال: هذه أقدامٌ بعضُها من بعض، فسُرَّ النَّبي ﷺ بذلك واستبشرَ))؛ والحديثُ روتْه السَّيِّدة عائشة > ، ونُقل بعدّة ألفاظ، لكنَّها في النهاية متَّفقة في حكاية هذه المسألة. وهذا الحديث أخرجه البخاري، في آخِر كتاب: الفرائض، باب: القائف، ومسلم في كتاب: الرضاع، باب: العمل بإلحاق القائف الولد.

ج- السُّنَّة عند علماء الفقه الإسلامي:

فتارةً تُطلق على ما يُقابل الفرضَ، وتارةً تُطلق على ما ليس بواجب، فتشمل المندوبَ والمستحبَّ.

وتارةً تُطلق على ما كان من العبادات، نافلةً منقولةً عن النَّبيِّ ﷺ.

وبالجملة: فهم يَعنون بها قِسمًا من الأحكام الفقهية الخمسة، التي أطلق عليها ابنُ حزم: "مراتب الشَّريعة"، يريدُ: الواجبَ أو الفرض، المندوب أو السُّنّة، المباح أو الجائز، المكروه، المحرّم.

فإذا أطلق الفقهاءُ لفظَ "السُّنَّة" على فعلٍ شرعيٍّ، فإنَّ هذا الإطلاق يدلُّ على أنَّ هذا الفعل ليس فرضًا ولا واجبًا، وإن كان ذا صبغةٍ شرعيَّة، لأنَّ الفعل المطلوب بمقتضى لفظ "السُّنّة" ليس طلبًا على سبيل الجزم أو الحتم بحيث يُثابُ المرءُ على فعْله ويُعاقبُ على تركه، لكنَّه يعني في استعمالهم: الصِّفة الشَّرعيَّة للفعل المطلوب طلبًا غير جازم، ويترتَّب عليه ثوابُ المرء على فعْله وعدمُ عقابه على ترْكه.

وقد تُطلقُ عندهم على ما يُقابل البدعة، ومنه قولُهم: طلاقُ السُّنّة كذا، وطلاق البدعة كذا؛ بل إنَّ منهم من يُطلق على "السُّنَّة": الشَّريعةَ نفسها، ويجعلها تشمل الأحكامَ الفقهيَّة الخمسة.

يقول ابنُ حزم: "السُّنَّة هي: الشَّريعة نفسُها، وهي في أصل اللُّغة: وجهُ الشَّيءِ وظاهرُه".

ثمَّ يقول: "وأقسامُ السُّنَّة في الشَّريعة: فرضٌ، أو ندبٌ، أو إباحة، أو كراهةٌ، أو تحريمٌ. كلُّ ذلك قد سنَّهُ رسولُ الله ﷺ عن الله ﷻ".

هذه هي المفاهيم الإسلاميَّة التي يُستخدم فيها لفظُ "السُّنّة".

ثالثًا: سبب الاختلاف حول مصطلح "السُّنّة":

وينبغي أن نلاحظ هنا أمريْن:

الأمر الأوّل: أنَّ سبب الاختلاف في الاصطلاح على كلِّ المستويات، يرجعُ أساسًا إلى اختلافِهم في الأغراض الَّتي تُعنى بها كلُّ طائفةٍ من أهل العلْم المهتمِّين بالدِّراسات الإسلاميَّة.

فعلماء الحديث مثلًا، نظروا إلى الرَّسول ﷺ على أنَّه الإمامُ الهادي والقدوة الحسنة؛ ومن ثمَّ نقلوا كلَّ ما يتَّصل به من سيرةٍ، وخُلقٍ، وشمائل، وأخبار، وأقوال، وأفعال، سواءٌ أثْبت ذلك حُكمًا شرعيًّا أم لا.

وعلماء الأصول، بحثوا عن رسول الله المبلِّغ عن ربِّه ﷻ تشريعَهُ، والذي يضعُ القواعد للمجتهدين مِن بَعْده، ويُبيِّنُ لهم دستورَ الحياة؛ ومن ثمَّ ركَّزوا على هذه القواعد أو الأدلَّة، ووضعوا لها المفاهيم التي تحدِّدُها، واستنبطوا القضايا والمسائل المتعلِّقة بها، والأحكام المنوطةَ بعِلَلِها وأسبابها.

أمَّا علماءُ الفقه الإسلاميِّ، فقد بحثوا عن رسول الله ﷺ الذي لا تخرجُ أفعالُه عن الدِّلالة على حُكمٍ شرعيٍّ، فجعلوا ينظرون في حُكم الشَّرع على أفعال العبد من خلال سُنَّة المصطفى ﷺ وجوبًا، أو حرمةً، أو إباحةً، أو غير ذلك...

الأمر الثَّاني: أنَّ لفظ "الحديث" كان يُستخدم عند بعض الدَّارسين الإسلاميِّين -وبخاصَّةٍ المتأخِّرون منهم- بمعنى مرادفٍ تمامًا لمعنى "السُّنَّة" عند علماء السُّنَن. ثم خُصِّصَ لفظُ "الحديث" بما قاله الرَّسول ﷺ. ثم حدث أن فرَّق بعضُ العلماء منذ القرن الثَّاني للهجرة بين "السُّنَّة" و"الحديث".

نلمس ذلك في قول عبد الرحمن بن مهدي مثلًا: "الناس على وجوه: فمنهم من هو إمامٌ في السُّنّة، وليس بإمامٍ في الحديث. ومنهم من هو إمامٌ في الحديث، وليس بإمام في السُّنّة".

وهؤلاء الذين يُفرِّقون بين مفهوم كلٍّ من لفظَي "السُّنَّة" و"الحديث"، يضعون لذلك بعض الفروق الاصطلاحيَّة، مَّما لا يتَّسع المجالُ لتفصيله.

رابعًا: حُجِّيَّة السُّنَّة، والرَّدُّ على مُنكريها:

أقول باختصار: لقد اتَّفق جمهور المسلمين على وجوب العمل بالسُّنَّة، والرُّجوع إليها في استنباط الأحكام، باعتبارها مصدرًا رئيسًا من مصادر التَّشريع الإسلاميِّ. فصاحبُها ﷺ هو المبلِّغ رسالةَ ربِّه ﷻ بقوله وفعْله وتقريره؛ ومن ثَمَّ نقَلها الخلفُ عن السَّلف، جيلًا بعد جيل، وتمسَّك المسلمون بها، وحافظوا عليها في أمور دينهم، استجابةً لنداء ربِّهم، وتأسِّيًا برسوله الكريم ﷺ. قال ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡ ﴾ [الأنفال: ٢٤].

أ- الاستدلال على حُجِّيَة السُّنَّة:

وقد استدلُّوا على حُجية السُّنَّة في ثبوت الأحكام التَّشريعيَّة ووجوب العمل بها، بأدلَّةٍ من القرآن، وأخرى من السُّنَّة، ثُمَّ بالإجماع.

أولًا: القرآن الكريم:

فقد دلَّ في كثيرٍ من آياته على وجوب طاعة الرَّسول في كلِّ ما جاء به؛ نذْكر من هذه الآيات:

قوله ﷻ: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾ [النساء: ٨٠]. وقوله: ﴿ فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: ٦٣]. وقوله: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ ﴾ [الحشر: ٧]. وقوله: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ﴾ [النساء: ٦٥]. وأيضًا قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ [محمد: ٣٣].

وقد عقَّب ابنُ القيِّم في (إعلام الموقِّعين) على هذه الآية الأخيرة بقوله: "فأمَر ﷻ بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعلَ إعلامًا بأنَّ طاعة الرَّسول تجب استقلالًا، من غيرِ عرْض ما أمر به على الكتاب؛ بل إذا أمر وجبتْ طاعتُه مطلقًا، سواء كان ما أمر به في الكتاب، أو لم يكن فيه. فإنَّه أوتي الكتابَ ومثله معه". وهذا الكلام قريب ممَّا قاله أيضًا ابن حزم في كتاب (الإحكام).

المهمُّ أنَّ هذه الآيات وغيرها كثير، كلُّها تُوجب طاعةَ رسول الله ﷺ في كلِّ ما يصدرُ عنه بإطلاق، والرَّدَّ إليه عند التَّنازع، وقبولَ حُكمه، والتَّسليم به، والله ﷻ أعلمُ حيث يجعلُ رسالته.

ثانيًا: استدلالهم بالسُّنَّة:

وقبل أن نذْكر بعض أدلَّة السُّنَّة على حُجية السُّنَّة، أُحبُّ أن أقولَ: قد يُقال: كيف يُستدلُّ على حُجِّيّة السُّنَّة بالسُّنَّة، والدَّليل والمدلول في هذا الاستدلال يعتمدُ كلٌّ منهما على الآخَر؟

والجواب عن ذلك: أنَّه من باب التَّوكيد بما ورد في القرآن، ولِما هو مقتضى الرِّسالة أو الدَّعوة الإسلامية فحسب.

وعلى كلِّ حال، فقد وردت أحاديثُ كثيرةٌ، تدلُّ على وجوب العمل بالسُّنَّة، أذكر منها:

قوله ﷺ محذِّرًا من ترْك السُّنَّة والاقتصار على الكتاب: ((ألاَ إنِّي أُوتيتُ القرآنَ ومثلَه معهُ. ألا يوشك رجلٌ شبعانُ على أريكته يقولُ: عليكم بهذا القرآن! فما وجدتُّم فيه من حلالٍ فأحِلُّوه، وما وجدتُّم فيه من حرامٍ فحرِّموه! وإنَّ ما حرَّم رسولُ الله ﷺ كما حرَّم الله. ألاَ لا يَحِلُّ لكمُ الحمارُ الأهليُّ، ولا كلُّ ذي نابٍ

من السِّباع !...)) إلى آخر الحديث الذي رواه أبو داود والتِّرمذيُّ وغيرُهما، من طريق المقدام بن معدي كرب > .

وقوله # : ((لا ألْفِيَنَّ أحدَكم مُتَّكئًا على أريكته، يأتيه الأمرُ من أمري ممَّا أمرتُ به أو نهيتُ عنه، فيقول: لا أدري. ما وجدْناه في كتاب الله اتَّبعناه)).

وقوله: ((نَضَّر اللهُ عبدًا سمعَ مقالتي، فحفظها ووعاها وأدَّاها؛ فرُبَّ حاملِ فقهٍ غير فقيه، ورُبَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقهُ منه. ثلاثٌ لا يَغِلُّ عليهنَّ قلبُ مسلم: إخلاصُ العمل لله، والنَّصيحةُ للمسلمين، ولزومُ جماعتهم؛ فإنَّ دعوتَهم تُحيط مِن ورائهم)).

ومعنى ((لا يَغِلَّ)) بفتح الياء وكسر الغين، أي: لا يحقد. أمَّا بضمِّ الياء مع كسر الغين، أو بفتح الياء وضم الغين، فمعناه: لا يخون.

والمقصود: أنَّ قلب المسلم لا يدخله حقدٌ يُزيله عن الحقِّ والصَّواب.

ويكون المعنى العام للحديث: أنَّ هذه الخلال الثَّلاث تُستصلح بها القلوب، فمن تمسَّك بهنَّ طهُر قلبُه، فلا يدخله حقدٌ ولا شرٌّ ولا دَغَلٌ ولا خيانة.

ومن الأحاديث الدَّالَّة على حُجِّيَّة السُّنَّة أيضًا:

قوله ﷺ: ((فلْيُبلِّغ الشَّاهدُ الغائبَ)).

وقوله: ((بَلِّغُوا عنِّي ولو آيةً، وحَدِّثوا عن بني إسرائيلَ ولا حرجَ. ومَن كذب عليَّ متعمِّدًا، فليتبوَّأْ مقعدَه من النَّار)). وغير ذلك من الأحاديث، الَّتي تدلُّ على أنَّ السُّنَّةَ مِثْلُ القرآن في وجوب العمل بها، وأنَّ الرَّسول ﷺ مُبلِّغٌ عن ربه رسالتَه؛

ويقتضي ذلك أنَّه لم يُحرِّم شيئًا أو يُحلِّل شيئًا إلا بإشراف الوحي: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣، ٤].

ثالثًا: الاستدلال بالإجماع:

وقد أجمعت الأُمَّة على العمل بالسُّنَّة، وعَرف المسلمون لها منزلتَها السَّامية في الشَّريعة الإسلاميَّة، واعتبروها المصدرَ الثَّاني للتَّشريع بعدَ كتاب الله؛ إذ هو المصدرُ الأوَّل والمستدلُّ به على حُجِّيَّة السُّنَّة، والمُبيِّن أنَّ مهمة السُّنَّة أساسًا هي بيانُ ما في القرآن الكريم؛ ومن ثَمّ كانت رتبتُها التَّأخُّرَ في الاعتبار.

والحاصلُ أنَّ ثبوتَ حجِّيَّة السُّنَّة المطهَّرة، واستقلالها بتشريع الأحكام، ضروريَّةٌ دينيَّةٌ؛ ولا يُخالفُ في ذلك إلّا مَن لا حظَّ له في دين الإسلام، كما قال الشَّوكانيُّ في (إرشاد الفحول).

تحديدُ رتبة السُّنَّة من القرآن:

وبخصوص الرُّتبة، أو ترتيب القرآن والسُّنَّة، فاعلم أنَّ الإمام الشَّاطبيَّ قد أفاض في كتاب (الموافقات) في الاستدلال بالمعقول والمنقول، على أنَّ السُّنَّة رتبتُها التَّأخُّر عن الكتاب في الاعتبار.

هذا، وهناك من الأئمَّة مَن يجعلُ نصوصَ القرآنِ والأخبارَ الصَّحيحةَ، بعضَهما مضافًا إلى بعض، وهما شيءٌ واحد في أنَّهما من عند الله ﷻ، وأنَّ حُكمهما واحدٌ في وجوب الطَّاعة لهما؛ فالسُّنَّة إمَّا وحيٌ وإمَّا اجتهادٌ منه ﷺ مردُّه الوحي، لأنَّه # لا يُقرُّ على خطأ.

على هذا، فالوحيُ إمَّا قرآنٌ متلوٌّ مُتعبَّدٌ بتلاوته، وإما سُنَّة غيرُ مُتعبَّد بتلاوتها.

ومن هؤلاء العلماء: الإمامان أحمدُ بن حنبل، وابنُ حزم } ؛ فالإمام أحمد كان يَجعل القرآنَ والخبر الصَّحيح في مرتبة واحدة، من حيثُ العمل والاحتجاج؛ وهما معًا يُكوِّنان الأصل الأوّل عنده وهو النَّصُّ؛ فإذا وُجِد النَّصُّ قرآنًا كان أو سُنَّة، أفتى بموجبه ولم يلتفتْ إلى ما خالَفه ولا مَن خالَفه كائنًا من كان. ولهذا لم يلتفتْ إلى فتوى كثيرٍ من أكابر الصَّحابة مثل: عمر، وعثمان، وعليٍّ، وابن عبَّاس، وأبي طلحة، وأبي أيُّوب، وأُبيّ بن كعب، وغيرهم } .

هؤلاءِ الَّذين لم تثبتْ عندهم روايةُ بعض أخبار الآحاد، فلم يعملوا بها، إمَّا لمعارضتها -من وجهة نظرهم، أو بحسب فهمهم- لظاهر القرآن، وإمَّا لأحاديثَ أخرى ثبتت صحتُها عندَهم.

قد ذكر ابنُ القيِّم خلافَ الإمام أحمد لكبار الصَّحابة في العديد من المسائل الفقهيَّة الَّتي يستدلُّ عليها بأخبار آحادٍ ثبتت صحتُها عنده ولم تثبتْ عندهم. وكذلك كان ابنُ حزم يرى أنَّ القرآن والسُّنَّة وحيٌ، والفرقُ بين الموحَى به فيهما من حيث التَّعبُّد بتلاوته وإعجازه. ويَستدلُّ بهما أيضًا تحت كلمة: "النَّصِّ"، وأنَّ السُّنَّة أحدُ الأصليْن المرجوع إليهما عند التَّنازع، كما هو نصُّ القرآن، يقول ﷻ: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴾ [النساء: ٥٩].

ب- الرَّدُّ على مُنكري حُجِّيّة السُّنّة:

أولًا: المنكِرون لحُجِّيّة السُّنّة، من هم؟

أستطيع أن أقرِّر بإجمال في نهاية الأمر أنَّ ابنَ حزم والجمهور متَّفقون على أنَّ سُنَّة رسول الله ﷺ كلَّها مصدرٌ تشريعيٌّ ملزِمٌ للمسلمين، وأنَّ هذا الفهمَ لمكانة السُّنَّة، يُفسِّر سرَّ اهتمام المسلمين بها، والمحافظةِ عليها، جيلًا بعد جيل. ولم يشذَّ عمَّا

ذهب إليه جمهورُ المسلمين من وجوب العمل بالسُّنَّة أو الاحتجاج بها، إلّا طائفةٌ مِمَّن ينتسبون إلى الإسلام. هذه الطَّائفةُ أنكرت حُجية السُّنَّة ولزومَ العمل بها. فالحقائقُ البديهيَّة المتَّفق عليها، لا تعدمُ أحيانًا مَن يجادلُ فيها أو يُنكرها، إمَّا عن سوء طويَّة، وإمَّا عن قبيل المكابرة والمغالطة والعناد، وإمّا عن جهل بحقائق الأمور.

وقد حدث هذا بالنسبة للسُّنّة، حيث قام أفرادٌ في بعض عصور المسلمين الأولى، يُنكرونَ أن تكون السُّنَّة مصدرًا تشريعيًّا مُلزِمًا للمسلمين.

أمَّا بخصوص هؤلاء الَّذين يُنكرون حُجِّية السُّنَّة، فقد رجَّح بعضُ الباحثين أنَّهم من المعتزلة. وقال آخرون: هم من الخوارج. وقيل: هم من الزَّنادقة، وإن لبسوا أثواب الخوارج حينًا والمعتزلة حينًا آخَر.

وأقول: لقد تصدَّى الشَّافعيُّ # للرَّدِّ على فئاتٍ ثلاث تنتسبُ إلى الإسلام، ويجمعُها إنكارُ حجِّية السُّنَّة:

الطَّائفة الأولى: أنكرت حُجية السُّنَّة كلها.

الطائفة الثانية: أنكرت حجّية ما زاد على القرآن منها.

الطائفة الثالثة: أنكرت حجّية أخبار الآحاد أو أخبار الخاصة، كما يسمِّيها الشافعي أحيانًا.

ويجب أن نُلاحظَ أنَّ الشَّافعيَّ حين يردُّ على الطَّائفة الثَّانية، فإنَّه يرُدُّ على من يقول منها: إنَّه لا حُجِّيَّة لسنةٍ ترِدُ عن رسول الله ﷺ إلّا إذا وُجد نصٌّ قرآنٍ في معناها.

والشَّافعيُّ يرُدُّ هذا القولَ، لأنَّه في معنى قول الطائفة الأولى التي تُنكر حجّية السُّنَّة مطلقًا، لأنَّه متى ورَدَ القرآن بشيءٍ فإنَّما هو الحُجَّة فيه، وهو كافٍ وحده في ذلك. أمَّا الحُجِّيَّة الحقيقيَّة للسُّنَّة، فإنَّما تبدو فيما انفردت به ممَّا ليس فيه نصّ قرآن.

وأمَّا من يقول: إنَّ السُّنَّة لا تأتي بشيءٍ، إلّا إذا كان له في القرآن أصلٌ، فهو قولٌ مقبول لا يتطلّب ردًّا من الشَّافعيِّ أو غيره، لأنَّ أصول الدِّين كلّها متضمَّنة في القرآن الكريم على وجْه العموم، كما تَبيَّن لنا من خلال الحديث عن المصدر الأوَّل للسِّياسة الشَّرعيَّة أو للتَّشريع الإسلاميِّ، وهو الكتاب أو القرآن الكريم. وهذا القول ينفي حُجّية ما زاد من السُّنَّة على ما في القرآن.

ثانيًا: مظاهر لإنكار الاحتجاج بالسُّنّة في عصر الصحابة والتابعين:

يبدو أنَّ ظاهرةَ إنكار الاحتجاج بالسّنّة قد وُجدت لها أنماطٌ أو مظاهرُ في عصر الصَّحابة والتَّابعين؛ فقد روي عن الصَّحابيِّ الجليل عمران بن حصين: أنَّ رجلًا أتاه فسأله عن شيءٍ، فحدَّثه، فقال الرَّجل: حَدِّثوا عن كتاب الله ﷻ ولا تُحدِّثوا عن غيره. فقال له -أي: عمران بن حصين-: "إنك امرؤٌ أحمق! أتجدُ في كتاب الله صلاةَ الظُّهر أربعًا لا يُجهر فيها؟..."، وعدَّ الصَّلوات والزَّكاة ونحوَها، ثم قال: "أتجد هذا في كتاب الله مفسَّرًا؟ إنَّ كتاب الله أبهم هذا، والسُّنَّة تُفسِّره".

وأيضًا قال رجلٌ للتَّابعيِّ الجليل مُطرِّف بن عبد الله بن الشِّخِّير: لا تحدِّثونا إلّا بالقرآن؛ فقال له مطرف: "واللهِ ما نُريد بالقرآن بدلًا، ولكن نُريد من هو أعلمُ بالقرآن منَّا".

ويبدو أيضًا أنَّ رسول الله ﷺ حين ذمَّ ترك السُّنَّة والاقتصار على الكتاب، كان يقصد هؤلاء الذين يُنكرون حُجِّيَّة السُّنَّة قديمًا وحديثًا. ولعلَّ القرآن الكريم كان يُشير بتكراره في آياتٍ متعدِّدة إلى وجوب طاعة الرَّسول # إلى هؤلاء الجاحدين المعاندين.

قولهم: وهل يحتاج القرآن إلى ما يكمله؟

إنَّ رافضي السُّنَّة والمُمارين في إلزامها التَّشريعيِّ يقولون: كيف نحتاجُ إلى غير القرآن في أمورنا التَّشريعيَّة، لا سيَّما وأنَّه قد حوى كلَّ شيءٍ كان ويكون إلى يوم الدِّين؟ وهل يحتاج القرآنُ إلى ما يُكمله؟

وهذه مغالطة مكشوفة وظاهرةُ البطلان، فإنَّ القرآن، وإن غطَّى كلَّ الأقضية في عموميّاتها إلى يوم الدِّين، وإن حوى كلَّ الأصول التَّشريعيَّة الرئيسيَّة أو الكلِّيَّة في الإسلام، إلا أنَّه لا يُتصوَّر أنَّ يحتوي كلَّ التَّفصيلات التي يواجهها المسلمون في مجال التَّطبيق العملي.

ثم إنَّ فهمَ تشريعات القرآن، وتطبيقَها بصورة صحيحة تتَّفق وما يريده الشَّارع الحكيم، كان يقتضي نموذجًا واقعيًّا وعمليًّا، ليكونَ بمثابة علامةٍ على الطَّريق يهتدي بها المسلمون بعد ذلك. وكانت تلكَ مهمَّة رسول الله ﷺ في الفترة الزمنيَّة التي كان ينزل فيها الوحي بالتَّدرُّج في الأحكام، والإشراف على تنفيذها من قبَل الرَّسول ﷺ وصحابته الكرام { .

وأيضًا لا يتصوَّر عاقل أن تتَّسع نصوص القرآن لتفصيل الحُكم الشَّرعيِّ في كلِّ مسألةٍ جزئيَّة تَحْدث لكلِّ إنسان في أيّ عصر وبيئة! فإنَّ ذلك كان يتطلَّبُ -لو صحَّ هذا الافتراضُ- أن تأتي نصوص القرآن في حجمٍ لا نستطيع تصوُّرَ

ضخامته، فضلًا عن أن تتَّسع قُدراتنا البشرية المحدودة لمدارسته والعلْم به واستيعابه ثم تطبيقه، فضلًا عمَّا في ذلك -أيضًا لو تحقق فرضًا- من تعطيل لمهمّة الرَّسول ﷺ المبيِّن عن ربِّ العباد وحيَه للعباد؛ وقد قال ﷻ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [محمد: ٣٣].

ما قرَّره الإمامان ابن القيّم والشاطبي:

وقد ذكرتُ قول العلاّمة ابن القيّم، تعقيبًا على الآية الثانية، حيث قال: "فأمر الله ﷻ

بطاعته وطاعة رسوله. وأعاد الفعل، إعلامًا بأنَّ طاعة الرسول تجب استقلالًا، من غير عرْض ما أمر به على الكتاب؛ بل إذا أمر وجبتْ طاعتُه مطلقًا، سواء كان ما أمَر به في الكتاب أو لم يكن فيه؛ فإنَّه أوتِيَ الكتابَ ومثلَه معه".

وخطورة هذه الدَّعوى -أي: عدم اعتبار السُّنَّة مصدرًا تشريعيًّا- في أنها تجعل الباب مفتوحًا أمام هؤلاء، لتفسير القرآن بالطريقة التي تحلو لهم، بما في ذلك من خطأٍ محض وتحريفٍ عمد.

يقول الشَّاطبيُّ: "إنَّ الاقتصار على الكتاب، رأيُ قوم لا خلاقَ لهم خارجين عن السُّنَّة؛ إذ عوَّلوا على ما بُنيتْ عليه من أنَّ الكتابَ فيه بيانُ كلِّ شيءٍ، فاقترحوا أحكام السُّنَّة، فأدَّاهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله".

ولكنَّ الحقَّ ﷻ قد تحدَّى هؤلاء وأمثالَهم بحفظه القرآنَ من أدنى تحريف أو تبديل، وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. وقيَّض كذلك

للسُّنّة مَن يقوم على حفظها وحمايتها من العواصف العاتية التي تعرَّضت لها على مرِّ العصور؛ فلم ينجح هؤلاء وأولئك في مهمّتهم كلِّها أو بعضها؛ إذ قابل المسلمون دعوتهم بالإنكار الشديد والرَّفض المطلق.

بل إنَّهم أفادوا السُّنَّة كثيرًا، في الوقت الذي أرادوا هدْمها؛ حيث وَجدت السُّنَّة من العلماء الغيورين على الإسلام، أمثال الإمام الشافعي < مَن يخوض معركةً لا هوادة فيها مع هؤلاء. وناقشهم بطريقته العلمية المنطقية الفريدة في قوّة الحجاج العقلي، والتي لا يملك الخصم أمامها إلا التَّسليم والإذعان، إذا أراد أن يكون منصفًا باحثًا عن الحقيقة، غير مُتهَم الغرض والدِّين. وكان كتاب (جماع العلم) من كتاب (الأمِّ) أو طبعته المستقلة التي حقَّقها الأستاذ أحمد شاكر، وعاءً أو مسرحًا لهذه المناظرات والمساجلات. ولا يتّسع المجال لعَرْض الحُجج الَّتي ساقها هؤلاء الرَّافضون للسُّنة، ومناقشة الشافعي وغيره لهم، فثَمّة كتب كثيرةٌ عرَضت هذه القضيَّة بالتَّفصيل.

ثالثًا: مُجمل الحجج التي احتجَّ بها المنكرون لحجِّيّة السُّنّة النبوية:

حسبي أن أُشير إلى مُجمل ما احتجَّ به هؤلاء المنكِرون الاحتجاج بالسُّنة واعتبارها مصدرًا تشريعيًّا. وأعتقد أنَّ هذه الإشارة، وإن كانت مختصَرة، ففيها الإفادة إلى مجمل ما أثاره هؤلاء الذين ينكرون حجِّيَّة السُّنَّة، ولا يعتبرونها مصدرًا تشريعيًّا.

وهذه الشُّبَه ترجع أساسًا إلى:

زعْمهم: أنَّ القرآن الكريم لم يترك صغيرةً ولا كبيرةً إلّا أحصاها.

وأنَّ السُّنَّة لو كانت تشريعًا عامًّا كالكتاب، لأمَرَ الرسول ﷺ بتدوينها، لكنها لم تُدوّن في بداية الدَّعوة الإسلامية؛ بل لقد وُجدت بعض الأخبار فيها نهيٌ صريحٌ عن التَّدوين.

وقالوا: إنَّ دلالة هذه الأخبار التي تنهى عن التَّدوين أنَّ السُّنَّة ليست من قبيل التَّشريع العام الملزِم للمسلمين في جميع الأزمنة والحوادث والأشخاص.

خاصَّة وأن هذه الأخبارَ صادرةٌ عن الرَّسول ﷺ وهو إمامُ المسلمين، يقدِّر مصلحتهم، ويدرك من أمورهم ما تُحدِّده الظُّروف وتُمليه الأحوال.

وأضافوا يقولون: إنَّ السُّنَّة قد وردت ورودًا ظنيًّا، لأنَّها نُقلت عن طريق الرُّواة الَّذين يُخطِئون وينسَوْن ويَكذبون. وكيف نُسوِّي بين القرآن الكريم الذي ورد ورودًا قطعيًّا، والسُّنّة التي وردت ورودًا ظنيًّا؟

ثمَّ إنَّ القرآن نزل بلسان عربيٍّ مبين، يَفهمه من عرف العربيَّة وتفقَّه فيها؛ فلا حاجة إلى السُّنَّة كي تبيِّنَه.

رابعًا: طوائف المُنكرين للسُّنَّة:

وحسبي أيضًا أن أقرِّر: أنَّ هؤلاء المُنكِرين للسُّنَّة يمكن تقسيمُهم إلى طوائف ثلاث، كلُّ طائفة تختلف عن غيرها في الموقف الذي اتَّخذته من السُّنَّة.

الأولى: طائفةٌ أنكرت السُّنَّة جملةً وتفصيلًا، ورفضت أن تكون أصلًا من أصول التَّشريع الإسلامي.

الثانية: طائفةٌ تُنكر من السُّنَّة ما يَزيد عمَّا في القرآن، ولا يَقبَلون منها إلا ما كان بيانًا للقرآن فقط، تخصيصًا أو توضيحًا أو تقييدًا.

الثالثة: طائفة أنكرت نوعًا من أنواع السُّنَّة، من حيث السّند وهو خبر الآحاد، مهما كانت درجة الراوي من العدالة والضبط والإتقان.

الرَّابعة: ويضيف الحافظ ابن حزم إلى هؤلاء طائفةً رابعة، لم تنكر السُّنَّة صراحةً ولا أحدَ أقسامها، وإنما ذكرت أحاديثَ في بعضها إبطالُ شرائع الإسلام، وفي بعضها نسبةُ الكذب إلى رسول الله ﷺ وإباحة الكذب عليه. ثم يسرد عددًا من هذه الأخبار الموضوعة -من وجهة نظره- في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)، ويرفضُ أن تكون قد صدرت عن الرَّسول ﷺ لأنَّ:

- رواتَها -كما يقول-: منهم المجهول، منهم المتّهم بالزَّندقة والكذب على رسول الله ﷺ.

- بعضَها مرسل.

- ثمَّ إنَّ فيها إبطالًا للشَّرائع.

- وفيها نسبةُ الكذب إلى رسول الله ﷺ؛ فقد حكت عنه أنَّه قال: "...، لم أقُله فأنا قلتُه" فكيف يقول ما لم يَقُلْه؟ هل يستجيزُ هذا إلّا كذابٌ زنديقٌ كافر أحمق؟ كما هي نص عبارته.

هذا، ويسألُ قائلُ هذا القول الفاسد، -وهو سؤال يتوجَّه أيضًا في رأيي إلى مَن أنكروا الاحتجاج بالسُّنة بطوائفهم الثلاث-: في أيِّ قرآن وجدوا أنَّ الظُّهر أربع ركعات، وأنّ المغرب ثلاث ركعات، وأنَّ الركوع على صفة كذا، وبيان ما يُجتنب في الصوم، وبيان كيفيَّة زكاة الذهب والفضة والغنم والإبل والبقر، ومقدار الأعداد المأخوذة منها الزكاة، وسائر أنواع الفقه؟! وإنَّما في القرآن جُمَلٌ لو تُركنا وإياها لم نَدْرِ كيف نعمل فيها، وإنَّما المرجوع في كل ذلك النقل عن النبي ﷺ.

ويُعجبني في هذا السياق قول الفقيه العلامة ابن حزم > : "ولو أنَّ امرأً قال: "لا نأخذ إلّا ما وجدْنا في القرآن"، لكان كافرًا بإجماع الأمّة، ولكان لا يلزمه إلّا ركعةٌ ما بينَ دلوك الشمس إلى غسق الليل وأخرى عند الفجر، لأنَّ ذلك هو أقلُّ ما يقع عليه اسمُ صلاة، ولا حدَّ للأكثر في ذلك. وقائل هذا كافر مشركٌ حلالُ الدم والمال".

ردُّ ابن حزم على القائلين بأنَّ ما خالف القرآنَ من السُّنَّة تركناه:

وأمَّا من تعلَّق بحديث التَّقسيم فقال: "ما كان في القرآن أخذناه. وما لم يكن في القرآن لا ما يوافقه ولا ما يخالفُه أخذْناه. وما كان خلافًا للقرآن ترکْناه".

فيقال لهم: ليس في الحديث الذي صحَّ شيءٌ يُخالف القرآن. فإنْ عدَّ الزِّيادة خلافًا:

لزِمه أن يقطعَ في فلس من الذَّهب، لأنَّ القرآن جاء بعموم القطع.

ولزِمه أن يُحلَّ العَذِرة لأنَّ في نصِّ القرآن: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، والعَذِرة ليست شيئًا ممَّا ذُكر.

ولزِمه أيضًا أن يُحلَّ الجمْع بين العمّة وبنت أخيها، لأنَّ القرآن نصَّ على المحرّمات، ثم قال: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ ﴾ [النساء: ٢٤].

ويروي ابن حزم قول ابن مسرَّة: الحديث ثلاثة أقسام:

الأول: حديثٌ موافق لما في القرآن، فالأخذ به فرْض.

الثاني: حديثٌ زائد على ما في القرآن، فهو مضافٌ إلى ما في القرآن، والأخذ به فرض.

الثالث: حديث مخالف لما في القرآن، فهو مطَّرَحٌ.

ثم يقول: لا سبيلَ إلى وجود خبرٍ صحيح مخالفٍ لما في القرآن أصلًا، وكلُّ خبر شريعة فهو إمَّا مضافٌ إلى ما في القرآن ومعطوف عليه ومفسِّر لجملته، وإمَّا مستثنى منه مبَيِّن لجملته؛ ولا سبيل لوجه ثالث. فليس القرآن حاكمًا على السُّنَّة، من حيث إنَّه لكي يُقبل الحديث يعرض على الكتاب، كما كان يتّجه بعض الفقهاء، وليست السُّنَّة كذلك حاكمةً على الكتاب من حيث إنها الطريق لمعرفته، كما قال بعض كتاب الفقه من الشافعية والحنابلة؛ بل إنهما قسمان للوحي المحمدي، وكلاهما يُتمِّم الآخَر، وهما متَّحدان لا ينفصلان.

وسوف نزيد الأمر وضوحًا حين نتحدَّث -إن شاء الله تعالى- عن مكانة السُّنَّة من القرآن أو العلاقة بينهما.

وعلى أيَّة حال، قد استقرَّ رأيُ جمهور المسلمين قبل الشَّافعي وبعده على أنَّ السُّنَّة هي مصدر التَّشريع الإسلامي الثاني بعد القرآن الكريم، بل إنَّ من العلماء من يرى أنَّهما في مرتبة واحدة، وكلاهما وحيٌ تجب طاعته. ولا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنما الفرق -كما قلنا- من جهة التعبّد بالتلاوة والنظم أو الإعجاز.

هذا ما أجمعتْ عليه الأدلة المتضافرة من القرآن والسُّنّة والإجماع.

خامسًا: علوم الحديث ومصطلحه في مواجهة المُنكرين لحجّيّة السّنّة:

أمّا أدلة رافضي حُجِّيَّة السُّنَّة بطوائفهم الثلاث، فهي لا تثبت أمام الحقائق التي لا ينكرُها إلّا مَن آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥]. وبقيت السُّنَّة النبوية المطهّرة كنزًا من كنوز الوحي الإلهي، لا يُضيرها قولُ شرذمة ممَّن يحاولون النَّيل منها وإنكار حجّيّتها. ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٧]. وإذا كان الخير ينتج أحيانًا من الشر، فإنَّ هذا يصدق إلى حدٍّ كبير على ردِّ الفعل لدى جمهور المسلمين إزاء الرافضين الاحتجاج بالسُّنَّة.

فقد ظهر نوعٌ من الدراسة، ليس له مثيل على الإطلاق في غير الثقافة الإسلامية، وأعني بها: علوم الحديث ومصطلحه، والتي من أهمِّها: الجرح والتعديل، ومختلف الحديث، وعلل الحديث، وناسخ الحديث ومنسوخه. ولم تدع هذه العلوم وغيرها شيئًا يتصل من بعيد أو قريب بالسّنّة، سواء من حيث إسنادها أو رواتها، وسواء من حيث متنها أو مضمونها، إلّا وقدّمتْ بحوثًا مستفيضة فيه في استقصاءٍ منقطع النظير، بحيث وُثِّقت نصوص السُّنَّة ووصلت إلينا على وجه العموم صحيحةً، وبقيت بالتالي كما كانت أيامَ رسول الله ﷺ المصدرَ الثاني للتَّشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، والنبع الصافي لمن أراد الاستدلال على حُكم شرعيٍّ، أو استنباط حُكم شرعي من نصوص القرآن والسُّنّة. أمَّا هؤلاء الخارجين على جماعة المسلمين، برفض السُّنَّة كلها أو بعضها، وبوضع الأحاديث ونسبتها إلى النبي ﷺ، فقد ذهبوا في لُجَّة التاريخ، وبقيت كلمة الله هي العليا، وكلمة الذين كفروا السفلى.

أقسام "السُّنة"، وعلاقتها بالقرآن الكريم، والسياسة الشرعية في السنة النبوية

أولًا: أقسام السُّنَّة:

اعلموا أن للسُّنَّة أقسامًا يجمعها اعتباران: جهة المتْن، وجهة الإسناد.

التقسيم الأول: من حيث المتن:

أ. تحديد معنى السُّنة التَّشريعية:

ويشمل -كما سبق أن ذكَرْنا-: كلَّ ما صحّتْ نسبتُه إلى رسول الله ﷺ من غير القرآن: قولًا، أو فعلًا، أو تقريرًا، وكان ذا صبغة تشريعيَّة، بحيث يُستنبط منه حكمٌ شرعيٌّ.

وهذه الأقسام الثلاثة: القول، والفعل، والتَّقرير، هي الَّتي تُعتبر حُجَّةً في التَّشريع الإسلامي عند الجمهور، على مراتبها في الاحتجاج. فإن كانت تدلّ على الوجوب كان الفعل واجبًا. وإن كانت تدلُّ على النَّدب كان الفعل مندوبًا. وإن كانت للإباحة فكذلك. وهكذا...

هذا إن كانت السُّنَّة -بأنواعها الثَّلاثة، من حيث المتْن أو المحتوى- ذات طابعٍ تشريعي.

فأمَّا القول: فلأنَّه ﷺ ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾، ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤]، وللعديد من الآيات والأحاديث الآمرة بطاعة الرَّسول ﷺ في كلِّ ما صدر عنه من قبيل التَّشريع الإسلاميِّ. فقد أوردنا فيما سبق: حُجِّيَّة السُّنَّة، جانبًا من هذه الآيات والأحاديث.

وأمَّا الفعل: فإنَّ الله ﷻ يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، ويقول: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وأمّا التقرير: فلأنه ﷺ لا يُقرُّ أحدًا على خطأ. ومَن ادَّعى أنَّه علِم منكرًا ولم يُنكرْه، فقد كفر لأنَّه جحد أن يكون # بلَّغ كما أُمر، ووصَفه بغير ما وصَفه به ربُّه ﷻ، وكذَّبه في قوله ﷺ في حجَّة الوداع: ((اللَّهمَّ هل بلّغتُ؟ فقال الناس جميعًا: نعم. فقال: اللهمَّ اشهَدْ!)).

ب- الخلاف حول السّنّة غير التشريعية:

أمَّا في غير أمور التَّشريع: فقد اختلف الفقهاء والأصوليُّون في ذلك:

- فمنهم من قال: الاتِّباع في ذلك لازمٌ من باب الاقتداء.

- ومنهم من قال: بل غير لازم، وهي موقوفةٌ على دليلها. وقد نبَّه ﷺ أصحابه إلى التَّفرقة بين أمور التَّشريع وأمور الحياة العاديَّة في قوْله أو فعْله، فقال: ((إنَّما أنا بشرٌ. إذا أمرْتُكم بشيء من دينكم فخذوا به. وإذا أمرْتُكم بشيءٍ من رأيي، فإنَّما أنا بشرٌ))، هذا الحديث رواه الجماعة، من طريق أمِّ سلمة < .

ج- الخلاف حول دلالة كلِّ قسم من أقسام السُّنَّة على الأحكام الشَّرعيَّة:

ومن جهةٍ أخرى: نرى بعضَ الفقهاء يتَّفقون مع جمهور المسلمين في التَّقسيم الثُّلاثيِّ للسُّنَّة، من حيث المتن أو المضمون، ولكن لهم رأيُهم الخاصُّ في دلالة كلِّ قسم. فلا يدلُّ على الفرض أو الواجب من هذه الأقسام عندهم، إلّا أقوالُه ﷺ، ما لم يَقم دليلٌ على خروجها من باب الوجوب إلى باب الندب أو سائر وجوه الأوامر. وكذلك النَّهي.

وأمَّا أفعاله # فليس منها شيءٌ واجبٌ، وإنما نُدِبْنا إلى التَّأسِّي به ﷺ إلّا ما كان من أفعاله بيانًا لأمر، أو تنفيذًا لحُكمٍ؛ فهي حينئذ فرْض.

أمَّا النَّوع الثالث: التقرير، فحُكمه الإباحة.

د- الخلاف حول أفعال الرَّسول ﷺ:

لا يرى ابن حزم حجةً واضحةً بيِّنة إلّا أقوالَ الرَّسول ﷺ؛ فهي التي نَعرف بها الشَّرائع، لأنَّه # مأمورٌ بالتبليغ عن ربِّه ﷻ، والتبليغ -كما يرى هو-، يكون بالقول. أمّا الفعل، فإنَّه يكون لنا أسوةٌ، والأسوة ليست واجبةً وإنّما مستحسَنَة. وقوله ﷻ: ﴿ لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١]

للإباحة فقط -كما يقول ابن حزم- لأنَّ لفظ الإيجاب إنَّما هو "علينا" لا "لنا"، ولو كانت الأسوة واجبةً لكان النص: "لقد كان عليكم"؛ فالوجوب يكون على المؤمنين، ولا يُعبّر عنه بأنّه "لهم". وأيضًا لو كانت الأفعال على الوجوب -كما قال بعض الفقهاء-، لكان ذلك تكليفًا لِمَا لا يُطاق من وجهيْن ضرورِيَّيْن:

الأول: أنَّه كان يَلزمُنا أن نضعَ أيدِينا حيث وضَع الرَّسول # يدَه، وأن نضع أرجلنا حيث وضَع # رجْله، وأن نمشي حيث مشى؛ وهذا كلُّه خروج عن المعقول.

الثَّاني: أنَّ أكثر هذه الأشياء التي تصرَّف # بأفعاله فيها، قد فنِيَتْ، فكنَّا بذلك مكلّفين بما لا نطيق.

بيْد أنَّ ابن حزم يفرِّق بين نوعيْن من أفعاله ﷺ، ذلك أنَّ هناك أفعالًا تأمُر بشيء وتنهى عن شيء، أو كانت تنفيذًا لأمر من القرآن أو السُّنَّة، مثل قوله: ((صَلُّوا كما رأيتُموني أُصلِّي))، وقوله: ((خذوا عنِّي مناسكَكم))؛ فإنَّ الفعل في هذه الحالة قائمٌ مقام القول، فيكون دالًّا على الوجوب بهذه القرينة. أمَّا الأفعال المجرَّدة من كلِّ ما سبق، فهي التي تدلّ على الإباحة فقط عند ابن حزم، وهي كذلك موضعُ خلافٍ بين الفقهاء.

هذا، وقد حرَّر الآمديُّ أيضًا محلَّ النِّزاع الواقع بين العلماء حول أفعال النَّبيّ ﷺ، وناقش أدلّة القائلين هي على الوجوب، والقائلين بأنَّها للإباحة، وكذلك الواقفيَّة أو القائلين بأنَّ الأفعال موقوفةٌ على دليلها.

خلاصة القول في أفعاله ﷺ:

خلاصة ما أطمئنُّ إليه في هذا الموضوع -أي: أفعاله ﷺ- أُجمِلُها فيما يلي:

أرى أنَّ أفعال النَّبيّ ﷺ على نوعيْن:

الأول: نوعٌ صدر عنه بمقتضى بشريَّته، كالأكل والشرب، والقيام والقعود ونحوه... ولا نزاع في كونه على الإباحة.

الثاني: نوع صدر عنه بمقتضى رسالته.

وهذا النوع ينقسم ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما ثبت بالدليل كونُه من خواصِّه التي لا يُشاركه فيها غيره، كاختصاصه بإباحة الوصال في الصوم، والزِّيادة في النكاح على أربع نسوة، وإباحة التزوج بغير مهر، أو التزوّج بلفظ الهبة، إلى غير ذلك من خصائصه... فمثل هذا القِسم لا تقوم الأمّة فيه مثلَه، لكونه من خواصِّه ﷺ بدلالة النُّصوص.

القسم الثاني: ما عُرف كونُه بيانًا لنا، فهو دليلٌ شرعيٌّ من غير خلاف، ويكون حكمُه كحُكم ما بيّنه، لأنَّ البيان تابعٌ للمبيَّن في الوجوب والندب والإباحة. ويُعرف كونُه بيانًا إمّا بدليل صريح، كقوله ﷺ: ((صلُّوا كما رأيتُموني أُصلِّي))، وإما بقرائن الأحوال كما إذا ورد اللفظ مجملًا أو عامًّا أو مطلقًا، ثم فعَل ﷺ عند الحاجة إليه فعلًا صالحًا للبيان، فإنَّه يكون بيانًا حتى لا يكون مؤخِّرًا للبيان عن وقت الحاجة إليه، مثل: كيفية قطع يد السَّارق، وكيفيَّة التَّيمُّم، وما أشبه ذلك...

القسم الثالث: ما عدا القسميْن السابقيْن هو الأفعال المجرّدة التي لم يقترن بها ما يدلُّ على أنَّها من خواصِّه ﷺ، أو على أنَّها للبيان لا نفيًا ولا إثباتًا، مثل هذا القسم إن ظهر فيه قصْد القربة، أو عُرفت صفتُه الشَّرعيَّة بالإضافة إلى الرَّسول، فعلينا التَّأسِّي به لأنَّه محمولٌ على الوجوب في حقِّه، فكذلك في حقِّنا. فكان الصَّحابة } على التَّأسِّي به ﷺ يفعلون مثلما يفعل، ممَّا ورد من هذا القبيل.

وهذا عمر بن الخطاب > يُقبِّل الحجر الأسود، ويقول: "واللهِ لقد علمتُ أنَّك حجرٌ، لا تضرُّ ولا تنفع! ولولا أنِّي رأيتُ رسول الله ﷺ يُقبِّلك ما قبَّلْتُك".

فإن لم يظهر فيه قصدُ القُربة، أو لم تُعلَم صفته الشَّرعيَّة، فإن كان من جنس القُرَبِ كصلاة ركعتيْن من غير مواظبةٍ عليهما، فهو مندوب. وإن لم يكن من جنس القُرَب، كالبيع والشراء وغيرهما من أنواع المعاملات، فهو مباح.

التقسيم الثاني للسُّنَّة: من حيث روايتها أو إسنادها:

أ- تقسيم السُّنَّة استنادًا إلى شرط التَّواتر:

أقول: تنقسم السُّنَّة -على الجملة من هذه الناحية- إلى سُنَّة متواترة، وغير متواترة.

والأخيرة يُقسمها الحنفية إلى: سُنَّة مشهورة أو مستفيضة، وآحادية.

والمشهورة أو المستفيضة: هي التي فقدت شرْط التواتر في مبدأ التَّلقِّي عن رسول الله ﷺ، ثم تواترت طبقاتها بعد ذلك.

والفرق بين السُّنَّة المتواترة والمشهورة: أنَّ الأُولى كلُّ حلقاتها جمْع تواتر من مبدأ التَّلقِّي حتى وصولها إلينا.

وأمّا المشهورةُ فالحلقة الأولى ليست جمعًا من جموع التواتر، وسائر الحلقات جمْع تواتر. وانعدام التَّواتر في الحلقة الأولى هو الذي جعل الجمهور يُقسمون السُّنَّة إلى: متواتر، وآحاد. غير أنّ أخبارَ الآحاد تُسمَّى بعدّة أسماء، تبعًا لعدد رواتها، مثل: الغريب، والعزيز، والمشهور.

إذًا، الجمهور يُطلقون على السُّنَّة أو يُقسمون السُّنَّة قسميْن: متواترة، وآحادية، بما فيها من شهرة واستفاضة؛ ذلك أنَّ أخبار الآحاد ليست على درجة واحدة، فمنها ما يستفيض ويشتهر بين العلماء وتتلقَّاه الأمّة بالقبول، ومنها ما هو دون ذلك.

فالحنفيَّة إذًا يُقسمون السُّنَّة من هذه الجهة إلى ثلاثة أقسام: متواترة، مشهورة أو مستفيضة، آحاديَّة.

أمَّا جمهور الأصوليِّين و الفقهاء والمحدِّثين، فيُقسمونها قسميْن هما: المتواترة، والآحاديَّة.

القسم الأوَّل: الخبر المتواتر:

الخبر المتواتر في اصطلاح الأصوليِّين: ما نقله جمعٌ لا يُتوهَّم تواطؤهم على الكذب -لكثرة عددهم وتباين أماكنهم- عن قومٍ مثلِهم، وهكذا حتى يتَّصل برسول الله ﷺ. وهو مفيد للعلْم، ويجب العمل به.

والتَّواتر في السُّنَّة العمليَّة كثيرٌ جدًّا، كنقل عدد الرَّكعات في الصَّلاة، ومقادير الزَّكاة، ومناسك الحج، ونحو ذلك...

وأمَّا في السُّنَّة القوليَّة، فهو قليلٌ جدًّا. قيل: إنه لم يتجاوز العشرة أحاديث المتّفق عليها؛ حتى لقد قال ابن حبان والحارث: إنَّه معدوم. وقال ابن الصلاح: يُعيي طلبُه، أي يُتعب أو يعجز، فلم يُهتدَ إليه. وقال النَّووي: هو قليلٌ لا يكاد يوجد.

ومهما يكن من أمر اتّفاق علماء الأصول والمحدِّثين على عدد الأحاديث المتواترة في السُّنَّة القولية، فإنَّ التواتر فيه ينقسم إلى قسميْن، لأنه:

إمَّا أن يكون تواتُرًا لفظيًّا ومعنويًّا، مثل: أحاديث المسح على الخفّيْن، ونزول القرآن على سبعة أحرف، ونحو هذا...

وإمَّا أن يكون معنويًّا فقط، مثل: أحاديث الشَّفاعة والرُّؤية، وما أشبهَ ذلك...

القسم الثاني: خبر الآحاد:

فهو -في اصطلاح الأصوليِّين-: ما كان من الأخبار غيرَ مُنتهٍ إلى حدِّ التَّواتر الذي لم يتّفقوا على عدد يكون حدًّا له؛ وإنَّما هو الذي تنقله الكافَّة أو الجمع الذي يؤمَن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم، أو هو ما عدا التواتر. وهذا التَّعريف يشمل أيضًا: المشهور أو المستفيضَ عند الحنفية، كما أشرت في مقدمة التقسيم الثاني للسُّنَّة.

ويُعرِّفه ابنُ حزم مثلًا بأنَّه: ما نقَله الواحد عن الواحد. ويقرر أنَّه إذا اتَّصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجبَ العملُ به، ووجب العلْم بصحّته أيضًا، لأنه يعتقد سلامة الشريعة في نقْلها من أن يدخل نقلَها وهمٌ أو تعمُّد كذب؛ فالله ﷻ قد ضمن حفظ الشريعة وبيانها ممّا ليس منها؛ ولذا بالغ في تقدير رواية أحاديث الآحاد، وانتهى إلى أنَّ خبر الواحد العدل عن مثله حتى يصل إلى رسول الله ﷺ حقٌّ مقطوع به، يوجب العلْم أو الاعتقاد، والعمل به.

استدلال ابن حزم على حُجّية خبر الآحاد:

ويَستدلُّ على هذا بعدَّة أدلّة، نلخّص أهمَّها فيما يلي:

الدليل الأول: أنَّ رسول الله ﷺ بَعث رسولًا إلى كلِّ ملِك من ملوك الأرض المجاورة لبلاد العرب، وبعثة هؤلاء الرسل مشهورةٌ بلا خلاف، وقد ألزم النَّبيّ ﷺ كلَّ ملِك ورعيَّته قَبولَ ما أخبرهم به الرَّسول الموجَّه نحوَهم من شرائع دينهم.

الدليل الثاني: أنَّ رسول الله ﷺ بعث مُعاذًا إلى جهةٍ من اليمن، وأبا موسى إلى جهة أخرى، وأبا بكر مقيمًا للناس حَجَّهم، وأبا عبيدة إلى نجران، وعليًّا قاضيًا إلى اليمن، كما بعث غيرهم إلى جهات أخرى، كلٌّ مِن هؤلاء مضى إلى جهةٍ ما، معلِّمًا لهم دينهم والقرآن، ومفتيًا لهم في أحكام دينهم، وقاضيًا فيما وقع بينهم، وهم مأمورون بقَبول ما يخبرونهم به عن نبيِّهم ﷺ.

الدليل الثالث: أنَّ جميع الصحابة أوَّلهم عن آخرِهم، قد اتَّفقوا دون خلاف من أحد منهم ولا من أحدٍ من التابعين الذين كانوا في عصرهم، على: أنَّ كلَّ أحدٍ منهم كان إذا نزلت به النَّازلة، سأل الصَّاحب عمّا أوجبه النَّبيّ ﷺ عن الله ﷻ في الدِّين في هذه القصة، ولا خلافَ في أنَّ كلَّ صاحبٍ وكلَّ تابعٍ سأله مستفتٍ عن نازلة في الدين فإنَّه لم يقل له قط: لا يجوز لك أن تعمل بما أخبرتك به عن رسول الله ﷺ حتى يُخبرك بذلك الكوافُّ.

الدليل الرابع: أنَّ كلَّ عدد محصور، فالتواطؤ جائزٌ عليهم وممكنٌ منهم، ولا خلافَ بين كلِّ ذي علْم بشيءٍ من أخبار الدنيا مؤمِنهم وكافرهم: أنَّ النَّبيّ ﷺ كان بالمدينة وأصحابُه } مشغولون بالمعاش، وتعذُّر القوت عليهم لجهد العيش بالحجاز، وأنَّه # كان يُفتي بالفتيا ويَحكم بالحُكم بحضرة مَن حضَره

من أصحابه فقط، وأنَّ الحجّة إنَّما قامت على سائر مَن لم يَحضره # بنقل من حضَره، وهم واحد واثنان، وفي الجملة عددٌ لا يمتنع من مثلهم التَّواطؤُ عند خصومنا. فإذًا جميعُ الشَّرائع -إلّا الأقلَّ منها- راجعةٌ إلى هذه الصِّفة من النَّقل.

الدليل الخامس: خبر الله ﷻ عن موسى # أنَّه قال له رجلٌ: ﴿إِنَّ ٱلۡمَلَأَ يَأۡتَمِرُونَ بِكَ لِيَقۡتُلُوكَ﴾ [القصص: ٢٠]، فصدَّقه وخرج فارًّا، وتصديقُه المرأةَ في قولها: ﴿إِنَّ أَبِي يَدۡعُوكَ لِيَجۡزِيَكَ أَجۡرَ مَا سَقَيۡتَ لَنَاۚ﴾ [القصص: ٢٥]، فمضى معها وصدَّقها. وهكذا فإنَّ خبر الواحد الثِّقة العدل، إذا اتَّصل السَّند برسول الله ﷺ موجبٌ العلْمَ والعملَ معًا.

ب- شروطٌ لقَبول خبر الواحد والعمل به:

كان بعض الفقهاء، أو بعض المذاهب الفقهيَّة، يضعون شروطًا لقبول خبر الواحد والعمل به، منها ما يُنسب إلى المالكيَّة، من أنَّهم يشترطون عدمَ مخالفته لعمل أهل المدينة، لأنَّه بمثابة الإجماع أو السُّنَّة المتواترة.

ومنها ما قيل من أنَّ الحنفيَّة يشترطون فيه ألّا يُخالف ما هو أقوى منه، كالنُّصوص القطعيَّة الثُّبوت في القرآن والسُّنَّة، وأن لا يكون ممَّا تعمُّ به البلوى، وأن لا يُخالف الراوي روايته.

بل إنَّ ابن حزم نفسه -وهو من أنصار السُّنَّة والمتشدِّدين في التمسك بظاهر النُّصوص-، يضع لقبول خبر الواحد وجعْله موجبًا للعلْم والعمل عِدّة شروط أو ضوابط مُجمَلها:

الشرط الأول: أن يكون الرَّاوي عدلًا.

الشرط الثاني: أن يكون متفقِّهًا.

الشرط الثالث: أن يكون حافظًا أو ضابطًا لِمَا يرويه.

الشرط الرابع: أن يكون ثقة معروفًا بالصِّدق.

الشرط الخامس: أن تتحقق الشُّروط السَّابقة في كلِّ طبقة من طبقات الإسناد.

الشرط السادس: أن يتَّصل السَّند دائمًا، حتى يصلَ إلى رسول الله ﷺ.

ويُركِّز على الشَّرطيْن الأوَّل والثَّاني، لا سيَّما حين الأداء أو النِّذارة كما ورد في عباراته.

ولا يرى الجرح في نَقَلَة الأخبار، إلّا بأحد أربعة أوجُهٍ لا خامس لها، منها: الإقدام على الكبيرة، و على ما يعتقده المرء حرامًا وإن كان مُخطئًا فيه، والمجاهرة بالصغائر... إلى آخِر ما قال، لكنِّي سأكتفي بهذا القَدْر من التَّعريف بالسُّنَّة وحُجِّيَّتها وأقسامها.

ثانيًا: العلاقة بين السُّنَّة والقرآن:

من الفقهاء من قسَّم نصوص القرآن والسُّنَّة من حيث البيان بأنواعه المختلفة من: تفسيرٍ، أو تخصيصٍ، أو تأكيدٍ، أو نسخٍ، أو غير ذلك... إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: قسمٌ بيِّنٌ بذاته:

أي: أنَّه لا يحتاج إلى ما يُبيِّنه من قرآنٍ أو سُنَّة. وهذا القسم كثيرٌ جدًّا في القرآن الكريم. فبعض القِصص القرآنيَّة واضحةٌ بيِّنةٌ بحوادثها وغيرها، وتقرأ القطعة من

القرآن، فتجد في ألفاظها من الشُّفوف والملاسة والإحكام والخلوِّ من كل غريب عن الغرض، ما يتسابقُ به مغزاها إلى نفسك، دون كدِّ خاطر ولا استعادة حديث، كأنَّك لا تسمع كلامًا ولغاتٍ، بل ترى صورًا وحقائق ماثلةً. كان هذا من كلام الدكتور محمد عبد الله دراز، في وصف القَصص القرآني. وهذا النص تجده في كتابه القيِّم: (النبأ العظيم).

القسم الثاني: بيانٌ بالقرآن للقرآن:

وهو ما ذُكر مجملًا في موضع، وكان بيانُه في موضعٍ آخَرَ من القرآن الكريم، فمثلًا: الطّلاق ذُكر مجملًا في بعض آي القرآن، كقوله ﷻ: ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، وقد فَسَّرت بعضَ ذلك الإجمال سورةُ (الطَّلاق)، حيث بيَّنت وقتَ الطَّلاق وبعضَ أحكامه من: عِدَّة، وسُكنى، ونفقة. وفَسَّرت بعضَه آياتٌ أخرى في سورة (البقرة)، وذكرت ما يكون عند كلّ طلقة وأخرى؛ بل إنها أشارت إشاراتٍ واضحة إلى طريقة إيقاعه، وعدَده، وبعض أحكامه أيضًا، وهكذا...

القسم الثالث: بيانٌ بالحديث للقرآن:

ونعني بالحديث: الأمرَ، والفعلَ، والإقرارَ، والإشارةَ. فكلُّ ذلك يكون بيانًا للقرآن، ويكونُ القرآن بيانًا له.

فأمَّا البيان بالأمْر أو القول أو الفعل أو الإقرار، فالأمثلة كثيرة؛ وقد مضى قَدْرٌ لا بأس به من ذلك كلِّه.

وأمّا بالإشارة، فمثْل: حديث كعب بن مالك مع أبي حدرد، إذ ((أشار إليه النَّبيُّ ﷺ أنْ ضع النِّصف -أي: نصفَ الدَّيْن- الذي كان له عليه)).

وهذا القسم كثيرٌ كسابِقه، وذلك لأنَّ القرآن قد جاء بالأصول العامَّة للأحكام الشَّرعيَّة، دون التَّعرُّض إلى التَّفاصيل أو الجزئيَّات في كثير من أحكامه، أو دون التَّعرُّض لتفصيلها والتَّفريع عليها، وكان ذلك مهمّة السُّنَّة الَّتي كانت تطبيقًا عمليًّا لِما جاء به القرآن، تطبيقًا اتَّخذ مظاهرَ مختلفة؛ فحينًا يكون قولًا، وحينًا يكون فعلًا، وحينًا يكون تقريرًا منه ﷺ لتصرُّف صحابيٍّ أو قوله.

هذا، وقد دَرج كثيرٌ من الباحثين، قديمًا وحديثًا، على تقسيم السُّنَّة بالإضافة إلى القرآن، إلى ثلاثة أقسام:

١. ما كان مطابقًا أو مؤكِّدًا لما في القرآن.

٢. وما كان بيانًا لِمَا ورد في القرآن وتفسيرًا له، بتفصيل مُجمَله، أو توضيح مُبهَمه، أو تخصيص عامِّه، أو تقييد مطلَقِه.

٣. وما كان مشتملًا على حُكم جديدٍ أو زائدٍ عمَّا في القرآن.

في الواقع، إنَّ القسميْن الأوَّل والثَّاني يضمُّهما معنًى واحد، هو موافقتُهما لِمَا في القرآن، سواء بالتأكيد له، أو ببيانه. أمَّا ما زاد من السُّنَّة على ما في القرآن، فهذا قسمٌ ثانٍ. وكلُّ هذا سأتناولُه بالشَّرح والدَّليل بعد قليل.

لكن هنا قصدتُّ الإشارة إلى تقسيم السُّنَّة من حيث علاقتها بالقرآن الكريم على العموم، ومن وجهة بعض الفقهاء. وهي وجهةٌ عقليَّة، أو لِنَقُلْ قسمة عقلية، إذا

اعتبرنا تأكيد السُّنَّة للقرآن أو مطابقتها له شكلًا من البيان. بل إنَّ من الفقهاء من يَرى أنَّ السُّنَّة لا تأتي إلّا بما له أصلٌ في الكتاب.

أعود فأقول: إنَّ السُّنَّة، بخصوص علاقتها بالقرآن، تنقسم إلى قسمَيْن، كما ذهب إلى ذلك بعضُ الفقهاء، لأنَّها:

إمَّا أن تأتي بما في نصِّ القرآن، كالأحاديث الدَّالّة على وجوب الصَّلاة والزَّكاة، وتحريم قتل النَّفس المعصومة وقول الزُّور، وغير ذلك...

وإمَّا أن تأتيَ بحُكمٍ زائدٍ على ما في القرآن؛ وهذا القسم يشمل عندهم السُّنَّةَ المبيِّنةَ لأحكام القرآن، كتفصيل المجمَل، وتخصيص العامّ، وتوضيح المبهَم، وتقييد المطلَق. فكل ذلك زائد حُكم على ما في القرآن. وهذا واضح من قول ابن حزم مثلًا: "كلُّ خبرٍ رُوي عن رسول الله ﷺ روايةً صحيحةً مسنَدةً، فإنَّه ولا بد زائدُ حكمٍ على ما في القرآن، أو أتى بما في نصِّ القرآن؛ لا بدَّ من أحد الوجهيْن فيه.

والزائد حُكمًا على ما في القرآن ينقسم قسميْن:

إمَّا جاء بما لم يُذكر في القرآن، كغسل الرِّجليْن في الوضوء، وكرجْم المحصَن، وكتخصيص ظاهر القرآن، كعدد ما لا يُحرِّم من الرِّضاعُ أقلُّ منه؛ فهذا أيضًا زائدُ حُكم على ما في القرآن. ومثْله: ما بيَّن مجمَلَ القرآن كصفة الصَّلاة، وصفة الزَّكاة، وسائر ما جاءت به السُّنَن؛ فهو زائدُ حُكم على ما في القرآن.

القسم الرابع: بيانٌ بالإجماع للقرآن:

فقد خُصَّ بالإجماع الذُّكور والبهائم والمشرِكة مثلًا، بالحظر من جملة المباح في النِّكاح بمِلْك اليمين، في قوله ﷻ: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦].

القسم الخامس: بيانٌ بالقرآن للحديث:

من ذلك ما رواه مسلم، من أنَّ رسول الله ﷺ قال: ((أمَّا بعد، ألا أيُّها النَّاس، فإنَّما أنا بشرٌ يُوشكُ أن يأتِيَني رسولُ رَبِّي فأجيب. وأنا تاركٌ فيكم ثقليْن: أوَّلهما: كتابُ الله، فيه الهُدى والنور؛ فخُذوا بكتابَ الله ﷻ واستمسكوا به. ثم قال: وأهلُ بيتي. أذكِّركم اللهَ في أهل بيتي! أذكِّركم اللهَ في أهل بيتي!))؛ فقد فسَّر كثيرٌ من العلماءِ أهلَ بيت النَّبيّ ﷺ في هذا الحديث، بأنَّهم بنو هاشم. ولكنَّ ابن حزم وغيرَه ممَّن يرى أنَّ التقليد باطلٌ، يُفسِّرونها بغير ذلك، بدلالة قوله ﷻ في سورة (الأحزاب): ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا ٣٢ وَقَرۡنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجۡنَ تَبَرُّجَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ ٱلۡأُولَىٰۖ وَأَقِمۡنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعۡنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا ٣٣ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٢- ٣٤].

فقد بيَّنت هذه الآياتُ أنَّ أهلَ بيته # هنَّ نساؤه فقط. وأمَّا بنو هشام فإنَّهم آل محمد وذوو القربى، بنص القرآن والسُّنَّة.

ومن ذلك أنَّه # أُجْمل قوله: ((أُمرتُ أن أقاتلَ النَّاس حتَّى يقولوا: لا إله إلّا الله...)) إلخ. الحديث. ثمَّ فسَّر الله ﷻ ذلك وبيَّنه في القرآن، بقوله في سورة (براءة) أي: (التوبة): ﴿ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡ ﴾ [التوبة: ٥].

القسم السادس: بيانٌ بالحديث للحديث:

والأمثلة على هذا كثيرةٌ؛ فثمَّة أحاديث في وجوب الصَّلاة والصِّيام والزَّكاة والحجِّ، وغير ذلك من أحكام العبادات والمعاملات، جاءت مجملةً أو عامَّة في بعضها، وبيَّنتْها السُّنَّة بالقول أو الفعل أو التَّقرير في البعض الآخَر، كما فعَل ﷺ في الصلاة وقال: ((صلُّوا كما رأيتُموني أُصلِّي))، وكما فعَل في الزَّكاة، حيث بيَّن مواردَها ومقاديرها، ومتى تجب؟ وممَّن تؤخذ؟ وإلى مَن تُصرف؟ وهكذا...

القسم السابع: بيانٌ بالإجماع المنقول للحديث:

وهذا كثيرٌ أيضًا؛ فقد نقل أصحاب رسول الله ﷺ كثيرًا من آياته ومعجزاته التي ظهرت يوم الخندق، وفي تبوك، وفي غيرهما... كما أنَّهم } نقلوا كثيرًا من أحكام الصَّلاة والزَّكاة والصِّيام ومناسك الحجِّ، والنِّكاح وما يتعلَّق به، والبيوع، والمواريث، ونحو ذلك... كما بيَّنوا ما تحتاج منها إلى بيان، لأنَّهم كانوا أكثرَ حرصًا على تبليغ رسالته ﷺ، وهم يسمعونه يقول: ((نضَّر الله عبدًا سمع مقالتي فحفظَها ووعَاها))، ويقول: ((ثلاثٌ لا يَغِلُّ عليهنَّ قلب مسلم: إخلاصُ العمل لله، والنَّصيحةُ للمسلمين، ولزومُ جماعتهم؛ فإنَّ دعوتهم تحيط مِن ورائهم)). والقولان وردا في رواية واحدة، من طريق عبد الله بن مسعود > .

وقد ذكرتُ لكم من قبْل أنَّ كلمة ((يَغُلّ)) بفتح الياء وضمِّ الغين، أو بفتح الياء وكسر الغين، أو بضمِّ الياء وكسر الغين، لها معانٍ لا تخرج عن معنى: الحقد والخيانة. وقد قلت: إنَّ قوله # : ((لا يَغِلّ)) معناها: لا يحقد، ولو قُرئت: "لاَ يُغِلُّ أو لا يَغُلُّ" فهو بمعنى: لا يخون. فكأنَّ قلب المسلم في ظلِّ هذه الخلال الثلاث لا يعرف الحقد ولا الخيانة ولا الشَّرَّ بأيِّ صورة.

وأيضًا يقول لهم # ومَن يأتي بعْدَهم: ((بلِّغوا عنِّي ولو بآية، وحَدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرَج. ومن كَذَبَ عَليَّ متعمِّدًا، فلْيتبوَّأ مقعدَه من النَّار)).

وقد ذكرتُ لكم هذه الأحاديث وغيرها، في الاستدلال بالسُّنَّة على حُجِّيَّة السُّنَّة. ومن جهة أخرى يحذِّرهم الله ﷻ ورسولُه الكريم ﷺ من كتمان العلْم، فيقول المولى ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴾ [البقرة: ١٥٩]. ويقول ﷺ: ((من سُئل عن علْمٍ يَعْلَمُه فكتمَه، أُلجِم يومَ القِيامة بلجامٍ من نار)). والأحاديثُ في هذا الباب كثيرةٌ، ولا خلافَ في وجوب البيان على العلماء.

هذا، والبيانُ يشمل البيانَ الابتدائيَّ والبيانَ للنُّصوص الواردة، كما يقول الشَّاطبيُّ - جعلنا الله وإيَّاكم من الَّذين يستمعون القولَ فيتَّبعون أحسنه، وهدانا سواء السَّبيل.

خلاصة علاقة السُّنَّة بالقرآن:

وإليكم خلاصةَ علاقة السُّنَّة بالقرآن. ولا ننسى أنَّنا عرفنا ممَّا تقدَّم أنَّ السُّنَّة هي الأصلُ الثَّاني للتَّشريع الإسلامي، وأنَّ من الفقهاء مَن يجعلها والقرآنَ في مرتبةٍ واحدة، من حيثُ وجوب العمل بالنَّص الوارد في كلٍّ منهما، وحيث إنَّنا مأمورون بطاعة رسول الله ﷺ ومكلَّفون بما رُوي عنه من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير في مقام التَّشريع، سواءً كان بيانًا لِما في القرآن، أو كان سنَّةً مباشرةً منه ﷺ، مؤكِّدةً له، أو مشتملةً على أحكام جديدة.

ومهما يكن الأمر، فإنَّ ما ورد في السُّنَّة بالإضافة إلى ما ورد في القرآن، يكونُ على إحدى الصُّور الآتية:

الصورة الأولى: سنَّة مؤكِّدةٌ حُكمًا جاء به القرآن الكريم:

كالأحاديث الدَّالَّة على وجوب الصَّلاة والزَّكاة، والصَّوم والحجِّ، وفعل الخيرات، وكذلك الدَّالَّة على حرمة الشِّرك، وشهادة الزُّور، وقتل النَّفس التي حرَّم الله قتلَها إلا بالحقِّ، وعقوق الوالدين، ونحو هذا من الكبائر وسائر المحظورات...

الصورة الثانية: سنَّة مفصِّلةٌ مُجملَ القرآن، أو مفسِّرة مُبهَمَهُ:

ومن ذلك أنَّ الله ﷻ أمر بالصَّلاة في الكتاب، من غير بيان مواقيتها وكيفيَّتها وأحكامها الأخرى؛ فبيَّنت السُّنَّة العمليَّة ذلك، وقال ﷺ: ((صَلُّوا كما رأيتُموني أُصلِّي))، كما تكفَّلت السُّنَّة القوليَّة ببيان الأحكام المتَّصلة بشروط صحَّتها ومبطلاتها وما يُباح فيها. وورد الحجُّ أيضًا في القرآن مجملًا، أي: من غير بيان مناسكه وشروطه ومحظوراته؛ فبيَّنت السُّنَّة ذلك، وقال الرَّسول ﷺ: ((خُذوا عنِّي مناسكَكم)). وهكذا كانت الزَّكاة، حيث بيَّنت السُّنَّة على مَن تجب الزكاة، ونصابَها والمقدارَ الواجب إخراجُه فيها بشروطها. وكذلك لمَّا سمع الصَّحابة قولَ الله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]، شقَّ ذلك عليهم، وقالوا: وأيُّنا لم يظلم نفسه، يا رسول الله؟ فقال النَّبيّ ﷺ: ((إنَّما هو الشِّرك. ألم تسمعوا ما قال العبدُ الصَّالح: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: ١٣]؟)).

الصورة الثالثة: سنَّة مُخصِّصة عمومَ القرآن:

ووَدِدتُ لو أنَّكم تُلاحظون النصَّ القرآني مع نصِّ السُّنَّة، لترَوا العلاقة بين الاثنيْن. ففي القرآن ورد في الإرث على سبيل المثال: قولُه ﷻ: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ١١] فكان هذا الحُكمُ عامًّا في كلِّ أصلٍ مُورِّث، وفي كل فرع وارث، فقصرت السُّنَّة الأصلَ المورِّث على غير الأنبياء، بقوله ﷺ: ((نحنُ معاشرَ الأنبياءِ لاَ نُورث؛ ما تركناهُ صدقةٌ)). كما أنَّها قصرت الولد الوارث على غير القاتل، بقوله ﷺ: ((لا يرثُ القاتلُ شيئًا))، أو قوله: ((ليس لقاتلٍ ميراثٌ)).

ومن تخصيص العامِّ أيضًا، قولُه ﷻ: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ [النساء: ٢٤]؛ فقد خُصِّص بقوله ﷺ: ((يَحرُم من الرَّضاع ما يحرُم من النَّسب))، وبتحريم الجمع بين المرأة وعمَّتها أو خالتها.

وكذلك ورد النَّهي عن تحريم الميتة والدم، في قوله ﷻ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ ... ﴾ [المائدة: ٣] إلى آخر الآية... فهو حكمٌ عامٌّ في كلِّ ميتة ودم، لكنَّ السُّنَّة خصَّصته بقوله ﷺ: ((أُحِلَّتْ لنا مَيتتانِ ودمانِ: السَّمك والجراد، والكَبِد والطِّحال))، أو كما قال ﷺ.

الصورة الرابعة: سنَّة مقيِّدةٌ مطلقَ القرآن:

كما في قوله ﷻ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨]، فإنَّ قطعَ اليد لم يُقيَّد في القرآن بموضع خاصٍّ، فقيَّدتْه السُّنَّة بأن يكون من الرّسغ، لأنَّ كلمة اليد تُطلق في الأصل من المنكب أو من مفصل الكتف إلى أطراف الأصابع، كما في (المعجم الوسيط) وغيره. إذًا السُّنَّة قيّدت هذا الإطلاق، وجعلت القطع بموضع خاص وهو من الرّسغ.

ومن ذلك أيضًا قوله ﷻ: ﴿ وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴾ [الحج: ٢٩] الذي يوجب الطَّواف مطلقًا، ولكنَّ السُّنَّة قيَّدته بالطَّهارة، في حديث: ((إنَّمَا الطَّوافُ صَلاةٌ؛ فإذا طُفتم فأقِلُّوا الكَلام))، وفي رواية ابن عباس } : ((إلَّا أنَّ الله ﷻ أحلّ فيه الكلامَ، فمن تكلّمَ فلا يتكلّمْ إلّا بخير))، رواه التّرمذي وأحمد، وصحَّحه الحاكم.

ومثل قوله ﷻ: ﴿ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ﴾ [النساء: ١٢] حيث وردت الوصيَّة في القرآن مطلقةً، فقيَّدَتها السُّنَّة بعدم الزِّيادة على الثُّلث. بل لقد قال النَّبيّ ﷺ: ((الثُّلث والثّلث كثيرٌ، إنَّك إن تذر ورثتَك أغنياءَ، خيرٌ من أن تذرَهم عالةً يتكفَّفون النَّاس)) أو كما قال ﷺ.

الصورة الخامسة: سُنَّة مشتملةٌ على حكمٍ جديد، لم يرد في الكتاب حتى تؤكّدَه أو تُبيِّنَه أو تخصِّصه أو تقيِّده، وإنَّما هو من عنده ﷺ:

وهذا يفسِّر أمرَ الله ﷻ بطاعة رسوله، مع الأمر بطاعته في كثيرٍ من الآيات، كما أنَّه ﷺ أقرَّ مُعاذًا على الرُّجوع إلى السُّنَّة إذا لم يَجد في الكتاب حُكمًا فيما يريد من قضاء، وذمَّ من يترك سنَّته ويتمسَّك بالكتاب وحده، وقال فيما روى المقدام بن معدي كرب: ((ألاَ إنِّي أوتيت القرآنَ ومثلَه معه...)) إلخ الحديث، وما في هذا المعنى.

ولقد جاءت السُّنَّة بأشياء لا تحصى كثرةً كما عبَّر الشاطبي، وقال: "إنَّ في السُّنَّة أشياءَ لا تُحصى كثرةً، لم يُنَصَّ عليها في القرآن، كتحريم نكاح المرأة على عمَّتها أو خالتها، وتحريم الحُمُر الأهليَّة، وكلِّ ذي ناب من السباع، والعَقل -أي: الدِّية- ، وألّا يُقتل مسلمٌ بكافر.

والرَّسول ﷺ لا يأتي في هذا الباب بما يناقض القرآن، لأنَّه أعرُف الخلْق بما يُبلِّغ عن ربِّه، وأخبرُهم بمقاصد الشَّريعة، بعناية الله ﷻ به، وعصمته له من الزَّيغ، وتوفيقه إلى الحقِّ، وتسديده إلى الصَّواب دائمًا.

وقيل: إنَّ السُّنَّة لا تأتي إلّا بما له أصلٌ في الكتاب، إذا كانت مفصِّلةً لمجمَله، أو مقيِّدةً لمطلَقه، أو مخصِّصة لعامِّه؛ فهي موضحةٌ للمراد منه. وإذا جاءت بغير ذلك، فالمقصود منها:

إمّا إلحاقُ فرعٍ بأصله الَّذي خفي إلحاقُه به. فمثلًا: تحريم الجمع بين المرأة وعمَّتها أو خالتها، من باب تحريم الجمع بين الأختيْن، بدلالة ما ورد في الحديث: ((إنَّكم إن فعلْتُم ذلك قطعتُم أرحامَكم)).

وإمَّا إلحاقه بأحد أصليْن واضحيْن يتجاذبانه؛ فالله ﷻ أحلَّ الطيباتِ، وحرَّم الخبائث؛ فمن الأشياء ما اتَّضح أصلُه، ومنها ما اشتبه كالحُمر الأهليَّة وذي النَّاب والمخلب، فنصَّت السُّنَّة على ما يرفع الشُّبْهة ويُرجِّح أحد الجانبيْن المُشتبهَيْن، بالنَّهي عن أكل الحُمر الأهليَّة، وكلِّ ذي ناب من السِّباع وذي مخلب من الطير، وإباحة أكل الضّب والأرنب وما شابههما. وهناك أمثلة أخرى لهذا الإلحاق.

وهكذا لا تأتي السُّنَّة في نظر هؤلاء بحُكمٍ، إلّا وله أصلٌ يَرجع إليه.

والذي يبدو لي: أنَّ الخلاف بين الفريقيْن يُشبه الخلاف اللفظي، أو هو كذلك بالفعل، لأنَّ كلًّا منهما يعترفُ بوجود أحكام في السُّنَّة لم تثبت في القرآن، ولكنَّ أحدَهما لا يُسمِّي ذلك استقلالًا، والآخر يسمِّيه؛ والنتيجة واحدة.

ثالثًا: السِّياسة الشَّرعيَّة في السُّنَّة النبوية:

أ- تمهيد حولَ علاقة السِّياسة الشَّرعيَّة بدراسة السُّنَّة النَّبويَّة:

نقول: قد يقول قائلٌ: ما لنا في السِّياسة الشَّرعيَّة، وتلك التَّفصيلاتِ السَّابقة، في حُجِّيَّة السُّنَّة وأقسامها مثلًا؟

والجوابُ ببساطة شديدة: أنَّ الحفاظَ على أصول الدِّين أو أصولِ تشريعه، والدِّفاعَ عنها، ومحاسبةَ الخارجين عليها والتَّحذيرَ من شُبهاتهم، كلُّ ذلك من واجبات كلِّ المسلمين، حُكَّامًا ومحكومين، كلٌّ على قدْر وُسعه، وفي الحدود المتاحة له شرعًا.

وعمومًا، فيكفينا أن نُشيرَ هنا إلى طرفٍ من تأثير السُّنَّة في السِّياسة الشَّرعيَّة، مع بعض الشَّواهد الَّتي تؤكِّد بما لا يدعُ مجالًا لريبٍ في أنَّ كثيرًا من أحكام السِّياسة الشَّرعيَّة مستمدَّةٌ نصًّا أو دلالةً من السُّنَّة، بالإضافة إلى القرآن الكريم.

فقد سبق أن قرَّرنا أنَّ الرَّدَّ إلى الكتاب والسُّنَّة في تأصيل الأحكام، من المسلَّمات؛ بل هو من مستلزمات الإيمان التي اتَّفق على وجوبها أهلُ الإسلام، سُنِّيِّهم وبدعيِّهم. هذان المصدران ظاهران، وما سواهما من الأدلَّة متفرِّعة عنهما.

وهنا أذكر لكم بعضَ ما قرَّره الدكتور محمد فاروق النَّبهان، في كتابه القيِّم (نظام الحُكم في الإسلام)، والذي كان مقرَّرًا على طلاب كلِّيَّتي الحقوق والشَّريعة

بجامعة الكويت، منذ نحو عشرين عامًا، تحت عنوان: (السُّنَّة مصدرٌ من مصادر التَّشريع السِّياسي والدُّستوري)، قال في الكتاب المذكور: من الأمور المتَّفق عليها أنَّ السُّنَّة -من حيثُ المبدأ- تُعتبرُ مصدرًا رئيسيًّا من مصادر التَّشريع، سواءً أكان هذا التَّشريع تشريعًا عاديًّا أو دستوريًّا، لا فرقَ في نظر الشَّريعة بين حُكمٍ وحُكم؛ لأنَّ الأحكام أو القواعد القانونيَّة -بغضِّ النَّظر عن موضوعها- لا تُعتبر ملزمةً إلّا أن تكون مستمدَّةً من مصدرٍ تشريعيٍّ معترفٍ به. وقد بيَّنَّا أنَّ القرآن هو المصدر الأوّل، ولا يُلجأ إلى غيره إذا كان الحُكم موجودًا فيه، إلّا من باب البيان والتَّوضيح. والسُّنَّة -كما ذكرنا- هي المصدر التَّشريعيُّ الثَّاني. ولم يخالفْ في ذلك أحدٌ، ما عدا فئةً قليلةً ظهرت في القرن الثَّاني الهجريِّ، وشَكَّكَت في إمكانيَّة الاعتماد على السُّنَّة؛ غير أنَّ هذه الفئة قد اختفت فيما بعد، أمام الأدِلَّة الدَّامغة التي وُوجهت بها. وإذا اتَّضح لنا أنَّ السُّنَّةَ مصدرٌ تشريعيٌّ ملزمٌ، فعندئذٍ لا بدَّ لنا من إثبات نصوصها عن طريق القطْع أو ما يُشبهُه؛ وهذا ما دفع العلماءَ في القرن الثَّاني والثَّالث إلى دراسة السُّنَّة وتنقيتها ممَّا اختلط بها من الأحاديث الموضوعة، عن طريق وضع علْم "مصطلح الحديث" الَّذي يشتمل على ضوابطَ دقيقةٍ لمعرفة مدى صحّة الحديث، ثم قسموا السُّنَّة الصَّحيحةَ التي توافرت لها صفات القَبول -بحسب عدد الرُّواة- إلى: متواترة، ومشهورة، وآحاد.

ولم يختلف العلماء في وجوب الأخذ بالسُّنَّة المتواترة أو المشهورة، لأنَّها تُفيد العلْم اليقينيَّ أو ما يقاربُه. أمَّا سُنَّة الآحاد فقد اختلفوا فيها، لأنَّها تُفيد الظَّنَّ لا العلْم. وجمهورُ العلماء -ما عدا المعتزلة والخوارج- أوجبوا العمل بسُنّة الآحاد في جميع مجالات التَّشريع، ولم يفرِّق أحدٌ منهم بين أنواع التَّشريع، لأنَّ الأحكام تأخذ مركزًا واحدًا من حيث الأهميَّة؛ يعني في مقام التَّشريع والتزام أوامره ونواهيه.

ب- السُّنَّة النَّبويَّة تُبيِّن النموذج الأمثل للدَّولة الإسلاميَّة:

ونُضيفُ إلى ما تقدَّم: أنَّ هذا المصدر النَّبويَّ من أقوال النَّبيّ ﷺ وأفعاله وتقريراته، يوقفُنا على النَّموذج الأمثل للدَّولة الإسلاميَّة، بدءًا بالطَّريقة الشَّرعيَّة الموصلة إلى قيامها وتأسيسها على دعائم قويَّة، وتنظيم شئون مجتمعها، وعلاقة حاكِمها بمحكوميها، وعلاقتها أيضًا بالدُّول الأخرى في السِّلم والحرب؛ فهذه الأمور وغيرُها لا يمكن أن نعلمها أو نتعلَّمها إلّا من خلال هذا المصدر الأصيل؛ بل لا يمكنُ فهمُ القرآن فهمًا صحيحًا، وتطبيقُه تطبيقًا سليمًا، إلّا بدراسة السُّنَّة المطهَّرة.

فالسُّنَّة -كما ذكَرْنا أكثرَ من مرَّة- مِثلُ القرآن في التَّشريع وإفادة الأحكام؛ بل إنَّ القرآن أحوجُ إلى السُّنَّة، من السُّنَّة إلى القرآن -كما قال بعض السَّلف-؛ وذلك لأنَّها شارحةٌ للقرآن مبيِّنة له، بتكليف الله ﷻ لرسوله ﷺ. ففَسَّرت مجمَلَه، وقيَّدت مُطلَقه، وخصَّصت عمومَه؛ بل جاءت بأحكامٍ من الكثرة بمكان ليس لها في القرآن مِن ذكْر ولا بيان.

وينبغي للباحثين في "السِّياسة الشَّرعيَّة والنُّظُم الإسلاميَّة": أن يستفيدوا من السِّيرة النَّبويَّة، وبخاصَّة في المدينة المنوَّرة؛ فهي حافلةٌ بأحكام السِّلم والحرب، والسِّياسة والحُكم، وغير ذلك... حتى قال العلامة ابنُ القيِّم: "وأخذُ الأحكام المتعلِّقة بالحرب، ومصالح الإسلام وأهله، وأمور السِّياسات الشَّرعيَّة، من سيرة الرَّسول ﷺ ومغازيه، أوْلى من أخْذها من آراء الرِّجال".

ج- شواهد السِّياسة الشَّرعيَّة في السُّنَّة النَّبويَّة:

أمَّا عن شواهد السِّياسة الشَّرعيَّة في السُّنَّة النَّبويَّة، فاعلموا أنَّ الأمثلةَ التَّطبيقيَّة للسِّياسة الشَّرعيَّة في مجالاتها المختلفة، أكثرُ من أن تُحصى؛ وسنكتفي بالإشارةِ إلى بعضها، مع تعليقاتٍ خفيفة على كلٍّ منها، ما أمكن.

المثال الأول:

استأذن عمر بن الخطاب النَّبيَّ ﷺ في رأس المنافقين عبد الله بن أبيٍّ، فقال له النَّبيّ ﷺ: ((دَعهُ! لا يتحدَّث النَّاس أنَّ محمَّدًا يقتلُ أصحابه))؛ ففي الحديث دلالةٌ على منْع قتْل المنافقين في ابتداء الإسلام، لأنَّ مصلحةَ تأليف قلوبهم أعظمُ من مصلحة قتْلهم. والحديث رواه الشَّيخان وغيرُهما.

المثال الثاني:

روى الشَّيخان، من طريق عائشة > : أنَّ رسول الله ﷺ قال لها: ((لولا حداثةُ قومِك بالكفر، لنقضتُ البيتَ، ثمَّ لَبنيْتُه على أساس إبراهيم # ؛ فإنَّ قريشًا استقصرت بناءَه، وجعلت له خلفًا)). قالَ أبو معاوية: حدثنا هشام: ((خلفًا)) يعني: بابًا.

والشَّاهد في الحديث: أنَّ تأسيس البيت على أساس قواعد إبراهيم # أمرٌ مطلوبٌ، لكن تركهُ النَّبيَّ ﷺ خوفًا من مفسدةٍ أعظم من مصلحته؛ وهذا من السِّياسة الشَّرعيَّة.

المثال الثالث:

قال ﷺ في حديث أبي هريرة > : ((والَّذي نفسي بيده! لقد همِمْتُ أن آمُرَ بحطب فيُحطبُ، ثم آمر بالصَّلاة فيؤذَّن لها، ثم آمر رجلًا فيؤمُّ النَّاس. ثم أُخالف إلى رجال فأُحرِّق عليهم بيوتهم. والَّذي نفسي بيده! لو يعلم أحدُهم أنَّه يجد عَرقًا سمينًا أو مرماتيْن حسنتيْن، لشهد العِشاء)) رواه أيضًا الشَّيخان، واللفظ هنا للبخاري، وله روايات أخرى فيهما...

وهو من السِّياسة الشَّرعيَّة من جوانب عدَّة: وليِّ الأمر، المحتسب، والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، والنَّصيحة الواجبة، ونحو هذا...

فكرت في المزيد من شواهد السُّنَّة في السِّياسة الشَّرعيَّة، على غرار ما سبق، لكنِّي عدلتُ عن هذه الفكرة، لأنَّ أهمَّ أصول الاستدلال في السِّياسة الشَّرعيَّة هي السُّنَّة النَّبويَّة؛ وهذا معناه: استعراضُ مسائل السِّياسة الشَّرعيَّة كلِّها، وبيانِ الدَّليل عليها من السُّنَّة المطهَّرة، وهذا ما يُخرجنا عن الدِّراسة المنهجيَّة لهذه المادَّة المهمَّة في حياتنا، نحن المسلمين.

وأحيلكم -من قبيل تتمَّة الفائدة، أو من قبيل التأكيد على صحة ما أقول- على أيِّ باب من أبوب الفقه الإسلاميِّ، الَّذي يدخل صراحةً أو ضمنًا في أبواب السِّياسة الشَّرعيَّة أو إحدى مسائلها، ويكون دليل المشروعيَّة فيه أو فيها هو السُّنَّة النبوية؛ بل إنَّ أحدَكم لو طالع فقط كتاب (الأحكام السلطانيَّة) للماوَردي مثلًا، فسيجد فيه عشرات الأحاديثَ الواردة في الإمامة والولايات المختلفة، ونحو ذلك أيضًا في كتاب (السِّياسة الشَّرعيَّة في إصلاح الرَّاعي والرَّعيَّة) لشيخ الإسلام ابن تيمية، حيث جُلُّ ما ورد فيه من أدلَّة شرعيَّة هي من السُّنَّة النَّبويَّة، سواءٌ في القسم الأوَّل المتعلِّق باختيار الولاة ومعرفة الأصلح، أو بالأموال وأصنافها ووجوه صرْفها، والظُّلم الواقع من الولاة والرَّعيَّة، أو كان في القسم الثَّاني الخاصّ بالحدود والحقوق، حتى في الجزء الأخير منه، والذي تكلَّم فيه الشَّيخُ عن الأموال، والمشاورة، ووجوب اتِّخاذ الإمارة، فكلُّ ذلك كان مستندُه الأعظم سُنَّةَ رسول الله ﷺ.

وعلى الطَّريق نفسه، سار صاحبُ الشيخ وتلميذه ابن القيم، في كتابه (الطُّرق الحكميَّة في السِّياسة الشَّرعيَّة) الَّذي وضعه للجواب عن سؤالٍ من أحد إخوانه،

كما قال في مقدِّمته: أنَّ الحاكم أو الوالي يَحكم بالفراسة والقرائن التي يظهر له فيها الحقُّ، والاستدلال بالأمارات، ولا يقف مع مجرّد ظواهر البَيِّنات والأحوال؛ حتى إنَّه رُبَّما يتهدَّدُ أحد المدَّعين إذا ظهر له منه أنَّه مُبطلٌ، وربَّما سأله عن أشياءَ تدلُّه على بيان الحال، فهل ذلك صوابٌ أم خطأ؟

يقول الشيخ: "فهذه مسألةٌ كبيرةٌ عظيمةُ النَّفع جليلةُ القَدْر، إنْ أهملها الحاكمُ أو الوالي أضاع حقًّا كثيرًا، وأقام باطلًا كبيرًا. وإن توسَّع وجعل مُعَوَّلَه عليها دون الأوضاع الشَّرعيَّة، وقع في أنواعٍ من الظُّلم والفساد".

اقرأ مقدمة (الطرق الحكمية) لابن القيم، والكتاب وإن كان في أصول القضاء الشرعي وتحقيق طُرقه التي تُلائم سياسةَ الأمم بالعدل، وحالةَ العُمران في كلِّ زمانٍ، كما ذكر محقِّقُ الكتاب، فقد حاول ابنُ القيِّم أن يجمع الأحكام الشَّرعيَّة الواردة في نحو مائة وخمسين فصلًا في القضاء، مؤيَّدةً بكلام خاتَم النَّبيِّين محمَّد ﷺ وما أُثر عن الخلفاء الرَّاشدين من بَعْده، ثمَّ الأئمَّة الكرام، وغيرهم من فقهاء الصَّحابة والتَّابعين، ومن الحكّام والوُلاة، وغير هؤلاء وهؤلاء...

وإنَّ نظرةً متأنِّيةً في عناوين فصول الكتاب المذكور، وما يتفرَّع عنها من مباحث وطرائف، لَتُطلعُكم على الكمِّ الهائل من مسائل القضاء الشَّرعيِّ ونوادره.

وأعتقد أنَّ هذه الإشارات إلى بعض كتب السِّياسة الشَّرعيَّة، وما حوته من دلائل السُّنَّة النَّبويَّة، تغنينا عن نقل المزيد من تلك الشواهد النَّبويَّة هنا، لننتقل بعد ذلك إلى مصدرٍ آخَر، من مصادر السياسة الشَّرعيَّة، وهو: الإجماع أو الاجتهاد الجماعي، والله المستعان.

من مصادر السياسة الشرعية: الإجماع، والمصالح المرسلة

عناصر الدرس

المصدر الثالث للسياسة الشرعية: الإجماع أو الاجتهاد الجماعي

أولًا: تمهيد:

قبل أن أُبيِّن إلى أي مدًى يمكن اعتبارُ هذا الإجماع أو الاجتهاد الجماعيِّ مصدرًا من مصادر القواعد الدَّستوريَّة في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ، فإنَّه يَحسن بنا ومن قبيل تتمّة الفائدة من دروس السِّياسة الشَّرعيَّة: أن نقفَ عند تعريف "الإجماع" في اللُّغة، وعند الأصوليِّين، وحُجِّيَّته وإمكانيَّة تحقُّقه. ثم نخلُص إلى ما نراه بخصوص دليل الإجماع أو الاجتهاد الجماعي، وقُدرته على ضبط قواعد النِّظام السِّياسيِّ في الإسلام.

وأتصوَّر أنّ دليل الإجماع أو الاجتهاد الجماعي، لا يقلُّ أهمِّيَّةً في باب السِّياسة الشَّرعيَّة، عن المصدرَين الكبيرَين العظيميْن، أعني: القرآن والسُّنَّة، وقد رأينا في العنصر أو المحور الرَّابع من عناصر السُّنَّة النَّبويَّة والسِّياسة الشَّرعيَّة، عندما كنا نتكلم عن المصدر الثَّاني للسِّياسة الشَّرعيَّة -وهو السُّنَّة النَّبويَّة المُطهَّرة- رأينا من أنواع البيان لكلٍّ من القرآن والسُّنَّة: الإجماعَ، كما سنعرف هنا بعد قليل أنَّ للإجماع مستندًا شرعيًّا من نصوص القرآن والسُّنَّة، عند القائلين بإمكانيَّة تحقُّقه ووقوعه؛ ومن ثَمَّ فإنِّي أرى ضرورةَ الاهتمام بهذا الإجماع أو الاجتهاد الجماعي، على أيِّ مستوى وبأيِّ صورةٍ وتَحتَ أيِّ مُسمًّى، مجلس أمَّة مثلًا، أو مجلسَ شورى، أو مجلس النُّخبة، أو مجلس الخبراء والعلماء، أو مجلس أهل الحلِّ والعقد، ونحو هذا...

المُهم أن تكون هناك إمكانيةُ الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص، والدَّعوة لاجتماعهم في أيِّ وقتٍ لبحث المُستجدَّات في شئون الحُكم، سواء من النَّاحية السِّياسيَّة أو الاقتصاديَّة أو الاجتماعيَّة، أو حتَّى العلاقاتِ الخارجيَّة، مع إعطائهم الضَّماناتِ الكافيةَ لحرِّيَّة اتِّخاذ القرارات المناسبة والموضوعيَّة، بعيدًا عن أيَّة ضغوط من أيِّ نوعٍ، ترغيبًا أو ترهيبًا.

ثانيًا: الإجماع، أو الاجتهاد الجماعي:

فَلنعُدْ إلى الموضوع من بدايته، تعريفًا واستدلالًا، ثمَّ تطبيقًا على الدَّور الَّذي يمكن أن يؤدِّيَه في السِّياسة الشَّرعيَّة، وإن كنتُ أزعم بل أتيقَّنُ أنَّه -في كلِّ الأحوال- أفضلُ من الاستبداد بالرَّأي أو الاجتهاد الفرديِّ.

إذًا سوف نتكلم عن هذه الأمور الثلاثة:

الأمر الأوَّل: تعريف "الإجماع" في اللُّغة وفي اصطلاح الأصوليِّين:

أ- تعريف "الإجماع" في اللغة:

يُطلق "الإجماعُ" في اللُّغة على معنييْن:

المعنى الأول: العزم والتَّصميم على الأمْر، ومنه قوله ﷻ: ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ ﴾ [يونس: ٧١] أي: اعزموا عليه، وقوله ﷺ: ((لا صيامَ لَمن لمْ يُجمع الصِّيام من الليل)) أي: لا صيامَ لمن لم يعزم عليه من اللَّيل، فينويه قبل الفجر. ويؤكِّد هذا المعنى: ما رُوي عن ابن عمر، عن أبيه، عن حفصة { أنَّها قالت: "من لم يُجمع الصِّيامَ قبلَ الفجر، فلا صيامَ له" هذا الحديث في (سنن أبي داود)، وفي التِّرمذيِّ.

وروى مالكٌ عن الزُّهريِّ: أنَّ عائشةَ أمَّ المؤمنين قالت: "لا يصومُ إلَّا من أَجمع الصِّيام قبلَ الفجر".

المعنى الثَّاني: الاتِّفاق على الشَّيء، يُقال: "أجمعَ القومُ على كذا"، إذا اتَّفقوا عليه.

ب- تعريف "الإجماع" في الاصطلاح:

أمَّا "الإجماع" في اصطلاح الأصوليِّين، فهو: اتِّفاق أهل الحلِّ والعَقد من أمَّة محمَّد ﷺ في عصر من العصور، على أمرٍ من الأمور.

ومن الأصوليِّين مَن قيَّده بأمور الدِّين. يقول الإمام الغزاليُّ: "نعني به: اتِّفاق أمَّة محمَّد ﷺ خاصَّةً، على أمر من الأمور الدِّينيَّة".

اعتراضات الآمدي على تعريف "الإجماع":

وقد أورد الآمديُّ هذا التَّعريف، ثمَّ اعترض عليه بثلاثة اعتراضات، مُجمَلها:

الاعتراض الأول: أنه يُشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة.

الاعتراض الثاني: أنَّه يلزمه أو مقتضاه: أنَّه لو خلا عصرٌ من أهل الحلِّ والعقد، وكان كلُّ ما فيه عامِّيًّا واتَّفقوا على أمرٍ دينيٍّ، أن يكون إجماعًا شرعيًّا؛ وليس كذلك.

الاعتراض الثالث: يلزم من تقييده للإجماع بالاتِّفاق على أمرٍ من الأمور الدِّينيَّة: أن لا يكون إجماعُ الأمَّة على قضيَّة عقليَّة أو عرفيَّة حجَّةً شرعيَّة؛ وليس كذلك.

ثم يقول: "والحقُّ من ذلك أن يقال: الإجماعُ عبارةٌ عن اتِّفاق جملة أهل الحلِّ والعقد من أمَّة محمَّد ﷺ، في عصر من الأعصار، على حُكم واقعة من الوقائع".

انتهى كلام الآمدي.

ج- تعريفات أخرى لـ"الإجماع":

ومن الفقهاء والأصوليين من عرَّف "الإجماعَ" بأنَّه: اتِّفاقُ علماء كلّ عصر من أهل العدالة والاجتهاد على حُكم.

وقيل: هو اتِّفاقُ المجتهدين من هذه الأمَّة، في عصرٍ، على أمرٍ من الأمور.

وهناك زياداتٌ أخرى، يذكرها بعضُهم في تَعريف "الإجماع" حسب قولهم بشرط معيّن، كالذي يشترط انقراضَ عصر المجتهدين، وكالَّذي يشترط بلوغَ المتَّفقين حدَّ التَّواتر، وكالَّذي يشترط أن يكون المجتهدون من عترة الرَّسول ﷺ.

وهناك وجهةٌ أخرى لحقيقة "الإجماع"، يمثِّلها الشَّافعيُّ وابنُ حزم، وحبَّذا لو أشرنا إليهما؛ فهي تمثّل وجهة نظر كثير من الفقهاء غيرهما...

الإجماع عند ابن حزم:

يقول ابن حزم: "الإجماعُ" هو -في اللغة-: ما اتَّفق عليه اثنان فصاعدًا، وهو حينئذٍ مضاف إلى مَن أجمع عليه.

هذا الذي يُطلَق عليه عند الأصوليّين: "اسمَ الجمع المضاف"، ومعناه: أن يُذكر فيه اللَّفظُ منسوبًا إلى فريقٍ خاص، كما يقال: إجماعُ أهل المدينة، إجماعُ الصَّحابة، إجماع الشَّيخيْن، إجماع عترة الرَّسول ﷺ، وهكذا...

وأمَّا الإجماع الَّذي تقوم به الحُجَّة في الشَّريعة، فهـو -كما يقـول-: ما تُيُقِّنَ أنَّ جميع الصَّحابة } قالوه، ودانوا به عن نبيِّهم ﷺ، ليس الإجماعُ في الدِّين شيئًا غير هذا. وأمَّا ما لم يكن إجماعًا في الشَّريعة، فهو ما اختلفوا فيه باجتهادهم، أو سكت بعضهم، ولو واحدٌ منهم، عن الكلام فيه.

فالإجماعُ المفترضُ علينا اتِّباعه، والَّذي تقوم به الحُجّة الشَّرعيَّة في مفهوم ابن حزم هو: ما تُيُقِّنَ أنَّ جميعَ أصحاب رسول الله ﷺ عرفوه وقالوا به، ولم يختلف منهم أحد، كتيقُّنِنا أنَّهم كلَّهم } صلَّوا معه ﷺ الصَّلواتِ الخمس كما هي، في عدد ركوعها وسجودها، أو علموا أنَّه صلاَّها مع النَّاس كذلك، وأنَّهم كلّهم صاموا معه، أو علِموا أنَّه صام مع النَّاس رمضانَ في الحضَر، وكذلك سائر الشَّرائع الَّتي تُيُقِّنت مثلَ هذا اليقين، والَّتي مَن لم يُقِرَّ بها لم يكن من المؤمنين، وهذا ما لا يختلف أحدٌ في أنَّه إجماع. وهم كانوا حينئذٍ جميعَ المؤمنين، لا مؤمنَ في الأرض غيرُهم. ومن ادَّعى أنَّ غير هذا إجماعٌ، كُلِّفَ البرهانَ على ما يَدَّعي، ولا سبيل إليه.

أمَّا ما صحَّ فيه خلافٌ من واحدٍ منهم، أو لم يُتَيَقَّن أنَّ كلَّ واحدٍ منهم } عرفه ودان به، فليس إجماعًا، لأنَّ من ادَّعى الإجماع هاهنا فقد كذب، وقفَا ما لا علم له به، والله ﷻ يقول: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦]. وعلى ذلك يكونُ الإجماعُ في حقيقته هو فيما نقلتْه الأمَّة كلُّها عصرًا بعد عصر، من أوَّلِ الإسلام إلى انقضاء العالَم، ومجيءِ يوم القيامة، كالإيمان، وأصل الصَّلوات المفروضة، وأوقاتها، وعدد ركعاتها، والزَّكاة ونصابها، والصِّيام ووقته، والحج ووقته وأركانه، وغير ذلك ممَّا عُلم من الدِّين بالضَّرورة. هذا ما يدلُّ عليه أو ما يُفيده كلامُ ابن حزم في معنى الإجماع.

الإجماعُ عندَ الإمام الشَّافعي:

وقال الشَّافعيُّ في باب: إبطال الاستحسان: "لستُ أقولُ، ولا أحدٌ من أهل العلْم: "هذا مُجتمعٌ عليه"، إلّا لِما لا تَلقَى عالِمًا أبدًا إلّا قاله لك، وحكاه عمَّن قبْله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا". انتهى.

فهو -كما نرى- يُضيِّق دائرة الإجماع، بل يكاد يجعل إثباتَه بالمفهوم الذي يكاد يُطبق عليه الأصوليُّون والفقهاء متعذِّرًا.

ويقول أيضًا في كتاب (جماع العلم)، موضِّحًا حقيقة الإجماع عنده، وبعبارةٍ أكثرَ تحديدًا، وذلك من خلال إجابته على من سأله: هل من إجماع؟

قال: "نعم، بحمد الله، كثير في جملة الفرائض الَّتي ليس بوُسعِ أحد أن يجهلها. كذلك الإجماع هو الذي لو قلتَ: "أجمع النَّاسُ"، لم تجدْ حولك أحدًا يعرف شيئًا يقول لك: ليس هذا بإجماع".

ويقول في كتاب (اختلاف الحديث): "أنه لم يدَّعِ الإجماعَ -فيما سوى جمل الفرائض التي كُلِّفَتْها العامَّةُ- أحدٌ من أصحاب رسول الله ﷺ ولا التَّابعين، ولا القرن الَّذين من بعدهم، ولا القرن الَّذين يلونهم، ولا عالِمٍ علمتُه على ظهر الأرض، ولا أحدًا نسبتْه العامَّةُ إلى علْمٍ، إلّا حينًا من الزَّمان". انتهى كلام الشَّافعيِّ.

فالإجماع الَّذي يقرِّره الشَّافعيُّ، هو -كما يُفهم من كلامه السابق-: الذي لم يجد فيه مخالفًا، أو هو ما كان في جملة الفرائض الَّتي يعدُّ علْمُها من العلم الضَّروريِّ في هذه الشَّريعة الشَّريفة والأصول دون غيرها...

الاتفاق بين الشافعي وابن حزم:

وإذا كان الشَّافعيُّ وابنُ حزم يتَّفقان في هذا المقام، مقام تحقُّق الإجماع في كلِّ ما عُلم من الدِّين بالضَّرورة، والَّذي يَكفر من قال أو فعل بخلاف هذا المعلوم من الدِّين بالضَّرورة، فإنَّهما يتّفقان كذلك في أنَّ أقلَّ الجمع ثلاثة، وأنَّ كلَّ حكم اختُلف فيه أو سكت بعضُهم عن الكلام فيه، ولو واحدٌ منهم، وهو: الإجماع السُّكوتيُّ الذي قال به أكثرُ أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل وبعض أصحاب الشافعي. كلُّ هذا لا يُعَدُّ إجماعًا عندهما. وأيضًا، فإنَّ كلًّا منهما يرفضُ اعتبارَ عمل أهل المدينة -كما يقول المالكية- حجَّةً أو مصدرًا تشريعيًّا ملزِمًا واجبَ الاتِّباع؛ وإنَّما هما ينسبان إلى كلٍّ قولَه وعملَه، ولا ينسبان إلى ساكت قولَ قائل ولا عملَ عامل.

ولعلَّ البعضَ منكم يعلم أنَّ الإجماع السُّكوتيَّ هو: أن يقول بعضُ المجتهدين أو واحدٌ من أولي الأمر قولًا أو يعملَ عملًا، وينتشر ذلك القول أو العمل، فيسكت الباقون ولا يُنكره منكر مع القدرة على الإنكار، وبعد مُضيِّ فترةٍ للتَّأمُّل فيه.

واعلموا: أنَّ الشَّافعيَّ يقول: "ولا يُنسب لساكتٍ قولُ قائل ولا عملُ عامل؛ إنَّما يُنسب إلى كلٍّ قولُه وعملُه". في هذا ما يدلُّ على أنَّ ادِّعاء إجماعٍ في كثيرٍ مِن خاصِّ الأحكام ليس كما يقوله من يدَّعيه.

صحيحٌ، أنَّ بعضَ الفقهاء أكثرَ من الاستدلال بالإجماع السُّكوتيِّ، لكن لا يَخفى سقوطُ أو ضعفُ مثل ذلك الاستدلال على الأحكام، لأنَّ سكوتَهم قد يكونُ عن عدم اطِّلاع على القول المذكور، أو لتوقُّفٍ في الحُكم، أو لقصْد التَّروِّي ومزيدٍ من الدِّراسة والبحث، أو لكون القائل إمامًا واجبَ الطاعة ويخشى مخالفُه أن يُنسب إلى المُشاقَّة والخروج عليه، أو حتَّى لكونه شيخًا أو أستاذًا له

يَمنعه الحياءُ أن يُصرِّح بمخالفته، أو لغير ذلك من الأغراض، كخوْف المخالِف على نفسه إذا صرّح بالمخالفة وبخاصة في الأحكام المتعلّقة بالسِّياسة العامَّة.

ما اختلف فيه ابن حزم والشافعي:

إنَّ الشَّافعيَّ وابنَ حزم متَّفقان في حقيقة "الإجماع"، وإنَّهما حصراه في كلّ ما عُلم من الدِّين بالضَّرورة، ومع ذلك فهما يختلفان في أمريْن:

الأوّل: في المقصد؛ فابن حزم يَحصر الإجماع في إجماع الصَّحابة ﷺ لأنَّهم جميعُ المؤمنين. أمَّا الشَّافعيُّ فإنَّه لم يحصر أصل فكرة الإجماع، وإنما حصر بالاستقراء وقائعُ الإجماع في المعلوم من الدِّين بالضَّرورة، وبقيت فكرةُ الإجماع قائمةً بجواز أن يقع في غير عصره ما لم يَره في عصره. فقد يجتمعُ علماءُ عصر على أمرٍ، فيكون إجماعُهم حجَّة.

الثاني: والذي يوضح ذلك: ما نقرّره في الأمر الثاني، وهو: أنَّ الشَّافعيَّ يعتبرُ الإجماعَ في ذاته حجةً في غير موضع النَّصِّ من كتاب أو سُنَّة -أي: فيما ليس فيه كتاب ولا سُنَّة-؛ بحيث لا يقوم نصٌّ أو أثر عن الرَّسول ﷺ على خلاف ما اجتُمع عليه، وحيث لا نعلم له مخالفًا.

فالإجماع عنده إذًا يأتي في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسُّنَّة ولو آحاديَّة، من حيث مصادره التَّشريعية. أمّا إذا كان الإجماعُ على نصٍّ، فإنَّ النَّصَّ يكون هو الحجّة لا الإجماع.

وحين نأتي إلى ابن حزم، فإنَّا نجدُه يقرِّر أنَّ الإجماعَ لا يكونُ إلّا عن نصٍّ من القرآن والسُّنَّة؛ ذلك أنَّ أحكامَ الدِّين كلِّها -كما هي نص عبارته- لا تخلو من أحد وجهيْن لا ثالث لهما:

- إمَّا وحيٌ مثبَت في المصحف وهو: القرآن.

- وإمّا وحيٌ غيرُ مثبَت في المصحف، وهو: بيانُ رسول الله ﷺ. قال ﷻ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وقال ﷻ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤].

ثم ينقسم كل ذلك إلى ثلاثة أقسام لا رابعَ لها:

- إمَّا شيءٌ نقلتْه الأمَّةُ كلُّها عصرًا بعد عصر، كالإيمان، والصَّلوات والصِّيام ونحو ذلك... وهذا هو: الإجماع، ليس من هذا القسم شيءٌ لم يُجمع عليه.

- وإمَّا شيءٌ نقلُ تواترٍ -أي: نُقل نَقل تواترٍ، كافَّةً عن كافَّة، من عندنا كذلك إلى رسول الله ﷺ، ككثير من السُّنن. وقد يُجمع على بعض ذلك، وقد يُختلف فيه، كصلاة النَّبيّ ﷺ قاعدًا بجميع الحاضرين من أصحابه، وكدفْعه خيبر إلى يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو ثمر، ويُخرجهم إذا شاء، وغير ذلك كثير...

- وإمَّا شيءٌ نقَلَه الثِّقةُ عن الثِّقَة كذلك، مبلَّغًا إلى رسول الله ﷺ. فمنه ما أُجمِع على القول به، ومنه ما اختُلف فيه. فهذا معنى الإجماع الذي لا إجماعَ في الدِّيانة غيرَه ألبتة. انتهى.

لقد أردتُّ بهذا القولِ أن أُحرِّر ما نُسب إلى الإمام الشَّافعيِّ والإمام ابن حزم، وما وافقهما فيما يتعلّق بحقيقة الإجماع.

الأمر الثاني: الأصل الَّذي ينعقد عليه الإجماع، وحُجِّيَّته:

أنتقل الآنَ إلى الفكرة الثَّانية المتعلِّقة بسند الإجماع، أو الأصل الَّذي ينعقد عليه الإجماع وحُجِّيَّته، ولا سيَّما أنَّ المذاهب الإسلاميَّة كلَّها قد اتَّفقت على: أنَّ الإجماعَ لا بدَّ له من مستند، سواء علِمناه أو جهلناه. فإن علمناه، كان ذلك

زيادةً في الاطمئنان وتوسُّعًا في العلْم. وإن جهلناه مع حصول الإجماع منهم، وجب علينا أن نُحسن الظَّنَّ بهم، وأن نعتقد أنَّ إجماعهم لا يكون إلا حقًّا، ضرورةَ استحالةِ الخطأ عليهم، وأنَّهم لم يُجمعوا إلّا وعندهم مستندٌ من قبيل الشَّارع، لأنَّ أهلَ الإجماع ليس لهم الاستقلالُ بإثبات الأحكام؛ فوجب أن يكون عن مستند. ولأنَّه لو انعقد عن غير مستند، لاقتضى إحداثَ دليل بعد النَّبيّ ﷺ؛ وهو باطل، وما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به.

وإن كان هناك من الفقهاء مَن ذهب إلى إمكانيَّة الإجماع من غير مستنَد. وحجَّتُهم في ذلك: أنَّ الإجماع حُجَّة، ولو افتقر في جعْله حُجَّةً إلى دليل لكان هذا الدَّليل هو الحجَّة في إثبات الحُكم المُجمَع عليه، ولم يكن في إثبات كونِ الإجماع حجَّةً فائدةٌ.

واستدلُّوا كذلك بوقوعه -أي: الإجماع من غير دليل- كإجماعهم على أجرة الحلّاق، وأخذ الخراج، ونحوه...

أولًا: الخلاف حول ما إذا كان مستندُ الإجماع القياسَ:

على أنَّ القائلين بوجوب أن يكون الإجماعُ عن مستند -أي: أنَّه لا ينعقد أصلًا إلّا إذا كان له مستند- اختلفوا في جواز انعقاده إذا كان مستنده: الاجتهادَ والقياسَ.

فجوَّزه الأكثرون -كما يقول الآمدي-، لكن اختلفوا في وقوعه نفيًا وإثباتًا.

والمُثبِتون له اختلفوا في كونه حجَّةً تَحرُم مخالفتُه أو لا تَحرم.

وقد أطلق عليه بعضُهم: "الاجتهاد الجماعيَّ" في مقابلة "الاجتهاد الفردي"، وأبرز أنواعه: القياس. ومثَّلوا له باتِّفاق الصَّحابة على إمامة أبي بكر > ، حتَّى قال بعضهم: "رضِيَه رسولُ الله ﷺ لدِيننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟!". ومثل:

اتِّفاقهم على قتال مانعي الزكاة، وجمْع القرآن الكريم، بعد تبادل الرأي فيها، ونحو ذلك...

ويقول الغزالي في (المستصفى): "ومستند الإجماع في الأكثر: نصوصٌ متواترة، وأمورٌ معلومةٌ ضرورةً بقرائن الأحوال، والعقلاءُ كلُّهم فيه على منهج واحد. نعم. هل يُتصوَّر الإجماع عن اجتهادٍ أو قياس؟ ذلك فيه كلام سيأتي -إن شاء الله-". هذا من كلام الغزالي في (المستصفى)، وجانب منه سيأتي الآن في: حُجِّيّة الإجماع.

ثانيًا: حُجِّيّة الإجماع:

أمّا عن حُجِّيَّة الإجماع هذه، فأقول: لقد اختلف القائلون بحُجِّيَّة الإجماع، هل هو حجة قطعيَّة أو ظنيَّة؟

- فذهبت طائفة إلى أنه حُجّة قطعية، بحيث يُكفَّر مُخالفُه أو يُضلَّل.

- وقالت جماعةٌ منهم: لا يفيد إلّا الظَّنَّ.

- وقالت جماعةٌ بالتَّفصيل: بين ما اتَّفق عليه المعتبرون فيكون حجةً قطعيَّةً، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوت -أعني: الإجماع السُّكوتيَّ- فيكون حُجَّةً ظنِّيَّةً.

ثالثًا: مراتب الإجماع:

وهناك مَن جعل الإجماع مراتبَ، كإجماع الصَّحابة مثل: الكتاب، والخبر المتواتر، وإجماعُ مَن بَعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث، وما سبق فيه الخلاف في العصر السابق بمنزلة خبر الواحد.

رابعًا: أدلّة من أجاز أن يكون الإجماعُ عن اجتهاد بالرأي:

أمّا أدلة من أجاز أن يكون الإجماع عن اجتهاد بالرأي، فهي كثيرة، نذكر منها بعضها للاستدلال والتَّمثيل لها فقط:

أ- من القرآن الكريم:

١. قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ ﴾ [النساء: ٥٩] الآية.

قالوا: فافترض الله طاعة أولي الأمر، كما افترض طاعةَ رسوله ﷺ، وكما افترض طاعةَ نفسه ﷻ؛ ولا فرق. ولو كان ﷻ إنما افترض طاعتهم فيما نقلوه إلينا عن رسول الله ﷺ وهو ما ذهب إليه بعض الفقهاء، لما كان لتكرار الأمر بطاعتهم معنًى.

٢. قوله ﷻ: ﴿ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ ﴾ [النساء: ٨٣]. قالوا في هذه كالّتي قبلها.

٣. قوله ﷻ: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ١١٥].

قالوا: فَتُوُعِّدوا على مخالفة سبيل المؤمنين أشدَّ الوعيد، ولو لم يكن ذلك محرَّمًا لَمَا تُوُعِّدوا عليه؛ فصحَّ فرْض اتِّباعهم فيما أجمعوا عليه، من أيّ وجْه أجمعوا عليه.

ب- من السُّنَّة:

حيث احتجُّوا بما رُوي عن رسول الله ﷺ، أنَّه قال: ((لا تزالُ طائفةٌ من أمّتي ظاهرين على الحقِّ، لا يضرُّهم من خذَلهم -وفي روايةٍ: - مَن خالَفهم، حتَّى يأتيَ أمرُ الله))، وقد رُوي هذا الحديثُ من طريق المغيرة، وأبي هريرة، ومعاوية، وثوبان، وغيرهم... مع اختلافٍ يسير في اللفظ واتِّفاق في المعنى. ويظاهرُه أحاديث أخرى معناها: عصمة هذه الأمّة من الخطأ.

والمستدلُّون بهذه الأخبار قالوا: لا تجتمع أمَّة محمَّد ﷺ على غير الحقِّ أبدًا، لأنَّه # قد أنذر بأنَّه لا يزال منهم قائمٌ بالحقِّ أبدًا.

هذا، وقد اعتبر الإمام الغزاليُّ مسلك الاستدلال بالسُّنَّة على حُجِّيَّة الإجماع، أقوى من مسلكَي الكتاب والعقل أو المعنى، فقال: "المسلك الثاني وهو الأقوى: التمسك بقوله ﷺ: ((لا تجتمعُ أمَّتي على الخطأ))، وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدلُّ على المقصود، ولكن ليس بالمتواتر، كالكتاب؛ والكتاب متواتر لكن ليس بنصٍّ".

يُشير الغزالي هنا إلى قوله ﷻ: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [النساء: ١١٥]، فطريقُ تقرير الدَّليل أن نقول: تظاهرت الرِّواية عن رسول الله ﷺ بألفاظٍ مختلفة مع اتِّفاق المعنى في عصمة هذه الأمّة من الخطأ. واشتهر على لسان المرموقين والثِّقات من الصَّحابة، كعمر، وابن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وابن عمر، وغيرهم ممَّن يطولُ ذِكْره، مِن نحو قوله ﷺ: ((لا تجتمعُ أمَّتي على الضّلالة))، و((لم يكن الله ليجمعَ أمَّتي على الضَّلالة))، و((سألتُ الله ﷻ أن لا يجمعَ أمَّتي على الضَّلالة، فأعطانيها))، و((مَن سرَّه أن يسكن بُحبوحة الجنَّة، فليلزم الجماعةَ؛ فإنَّ

دعوتهم تحيط مِن ورائهم. وإنَّ الشَّيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد))، وقوله ﷺ: ((يدُ الله مع الجماعة، ولا يُبالي الله بشذوذ من شذَّ))، و((مَن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبرٍ، فقد خلَع ربقة الإسلام مِن عُنقه))، و((مَن فارقَ الجماعةَ وماتَ، فميتَتُه جاهليَّة)).

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرةً في الصَّحابة والتَّابعين -كما يقول الغزالي- إلى زماننا هذا، لم يدفعْها أحدٌ من أهل النَّقل من سلف الأمة وخَلَفِها؛ بل هي مقبولة من مُوافقي الأمَّة ومخالفيها، ولم تزل الأمَّةُ تحتجَّ بها في أصول الدِّين وفروعه.

وأضاف الآمديُّ إليه: "ولم يُنكرها مُنكِر، ولا دفَعَها دافع".

خامسًا: أدلَّة مَن قصَر الإجماع بعصر الصَّحابة:

أمَّا أولئك الَّذين لا يتصوَّرون الإجماع بعد عصر الصَّحابة، مثل أحمد بن حنبل وابن حزم وغيرهما... فقد بنَوْا وجْهتهم على بعض النُّصوص، مثل قوله ﷻ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، فضلًا عن بعض الأدلَّة العقليَّة، كعدم إمكانيَّة اجتماع علماءِ المسلمين في موضع واحد، وكذا عدم الاطِّلاع على إجماعهم ثم اختلافهم في إمامهم واختيارهم وآرائهم وطبائعهم، حتَّى لقد قال ﷻ: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]. وقد اختلف الصحابة فيما بينهم في مئات المسائل وهم خير القرون، فمَن بعْدَهم أشدُّ اختلافًا.

هذا، وكما قلتُ: إنَّ حصر الإجماع المحتجِّ به في إجماع الصَّحابة، هو أيضًا القول المشهور عن الإمام أحمد، الَّذي نُقل عنه قولُه: مَن ادَّعى الإجماعَ -أي:

بعد عصر الصَّحابة- ، فقد وهِم ، أو فهو كاذب. لعلَّ النَّاس قد اختلفوا ، ما يدريه؟ ولم ينته إليه! فليقل : لا نعلم ، النَّاس اختلفوا.

ومالَ إلى هذا القول كثير من العلماء البارزين ، منهم : البيضاوي ، ونجمُ الدِّين الطُّوفي ، والرَّازي ، والشَّوكانيُّ ، وغيرُهم.

فكأنَّ إنكارَ بعض العلماء للإجماع -ومنهم ابنُ حزم- مبناه أو أساسه : أنَّ إجماعَ علماء الأمَّة على حُكمٍ اجتهاديٍّ أمرٌ مستحيل عقلًا بعد تفرُّقهم في البلاد. ولو سلَّمنا أنَّه ممكنٌ عقلًا ، فيستحيلُ أن نصلَ إلى العلْم بأنَّهم أجمعوا عليه. ولو سلَّمنا بإمكان الإجماع وإمكان العلْم به ، لكان نقلُه عن المجمِعين أنفسِهم مستحيلًا. فمن يستطيع أن يتَّصل بجميع مجتهدي الأمّة ، وأهلِ العلْم منهم في مشرق الدُّنيا ومغربها ، ليعلمَ أقوالَهم ثم يُخبرَ بها؟ وقد يكون بعضُهم غائبًا عن بلده ، أو مسجونًا لا يُمكنُ الاتِّصال به.

ولو سلَّمنا بإمكان كلِّ ذلك ، أي : إجماعهم والعلْم به ، وإمكان نقْله عن أهله ، فليس هناك ما يدلُّ صراحةً ، أو ما يقوِّي كونَه حجَّةً في الشَّريعة. هذا الكلام للدكتور محمد سليمان الأشقر ، في كتابه (الواضح في أصول الفقه).

لكنَّ الإمام الغزاليَّ يقول في تصوُّر الاطِّلاع على الإجماع : "قال قومٌ : لو تُصُوِّر إجماعُهم ، فمن الَّذي يطَّلع عليهم مع تفرُّقهم في الأقطار؟

فنقول : يُتصوَّر معرفة ذلك بمشافهتهم ، إن كانوا عددًا يمكن لقاؤهم. وإن لم يُمكن ، عُرف مذهبُ قوم بالمشافهة ، ومذهب آخَرين بأخبار التواتر عنهم ، كما عرفنا أنَّ مذهب جميع أصحاب الشافعي : منعُ قتل المسلم بالذِّمِّيِّ ، وبطلانُ النكاح بلا وليٍّ ، ومذهبَ جميعِ النَّصارى : التَّثليث.

لكن، حتَّى تتضح الصورة أكثر، لا بدَّ من البحث عن مسألةٍ في غاية الأهمِّيَّة، لصِلَتها المباشرة بقضية الإجماع، أقول: في أيِّ شيءٍ أو على أيِّ شيء يكون الإجماع؟

سادسًا: أقسام الإجماع باعتبار الأمْر المجمَع عليه:

يمكن القول بأنَّ الإجماعَ ينقسم -باعتبار المجمَع عليه- إلى قسميْن:

القسم الأوّل: إجماع على مسألة من المسائل الدينية المحضة، أو التي لا يستقلُّ العقل بإدراكها. وأكثرَ ما يكونُ ذلك في الأمور المعلومة من الدِّين بالضَّرورة، تلك التي لا تلقَى أحدًا من المسلمين إلا وافق عليها. ومثل هذا القسم لا خلاف على وجوب الإيمان به والعمل به، باعتباره منقولًا عن الرَّسول ﷺ.

القسم الثاني: إجماعٌ على مسألة لم يُنَصَّ على حُكمها في الكتاب أو السُّنَّة، ممَّا هو مجالٌ للرأي أو الاجتهاد، من مصالح الأمّة الدُّنيويَّة التي تختلف باختلاف الزَّمان والمكان، كالإجماع على إمامة شخص بعيْنه، أو على الصُّلح مع عدوٍّ خارج البلاد الإسلامية إذا كان في ذلك مصلحةٌ ظاهرة للأمّة، وهذا القسم لا بدَّ منه في كلِّ عصر من العصور، لأنَّ وسائل النَّاس إلى مصالحهم الدُّنيويَّة تختلف باختلاف العصور والأمكنة؛ ومن ثَمَّ كانت الشُّورى واجبةً للاتّفاق على حُكم فيما كان من هذا القبيل، قال ﷻ: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. وقال في مدْح المؤمنين: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨].

وروي عن ابن عباس } أنَّ رسول الله ﷺ لّما نزلت آية: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي

﴿ٱلۡأَمۡرِ﴾، قال: ((أمَا إنَّ الله ورسولَه لغنيَّان عنها، ولكن جعَلها الله ﷻ رحمةً لأمَّتي. فمن استشار منهم لم يعدم رَشَدًا، ومَن ترَكها لم يعدم غيًّا)).

وتنفيذ الرَّسول ﷺ وصحابته } لهذا المبدأ الهامِّ من مبادئ الإسلام، وهو الشورى، أشهر من أن يُذكر أو أن يُمَثَّل له بالوقائع.

ومن جهةٍ أخرى: لا يتوقَّف انعقادُ هذا الإجماع على اتِّفاق جميع أولي الأمر، وإنَّما تجبُ طاعتهم فيما اجتمع عليه رأيُهم، أو فيما أُمروا به، لأنَّهم صاروا بعلْمهم وحُسن سيرتهم وخبْرتهم بشئون الأمّة، موضعَ ثقة النَّاس، وفي طاعتهم تنظيم لمصالح الأمّة الدُّنيويَّة، وصوْن لوحدتها من التَّفرُّق والشِّقاق؛ على أنَّ طاعتهم لا تجبُ إلّا إذا كانوا مختارين فيما صدر منهم، ثمَّ لم يكونوا مخالفين للكتاب والسُّنَّة في نصوصهما الصَّريحة، ولم يأمروا بمعصية: فـ((لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)).

فلعلَّ هذا القسم، هو ما يهدف إليه من استدلَّ بآية: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩] ونحوها، على حُجِّيَّة الإجماع. ولذا كان تعريفُهم للإجماع بأنَّه: إجماع أو اتِّفاق المجتهدين أو أهلِ الحلِّ والعقد أو العلماء، بعد عصر رسول الله ﷺ، على أمرٍ من الأمور.

وهكذا، عندما نُطلق مصطلح "الإجماع"، كأحد مصادر السِّياسة الشَّرعيَّة أو التَّشريع الإسلامي، فإنَّني أقصد: الإجماع الَّذي قال به الأصوليُّون. وقد اختلفوا -كما رأينا- في مفهومه، أو شروط انعقاده، وفي إمكانيَّة تحقُّقه، أو تصوُّر انعقاده، وإمكانيَّة الاطِّلاع عليه، وفي كونه حجةً، والأدلَّة على ذلك، حتَّى لقد اختلفوا في أنواعه.

الأمر الثالث: ما نراه بخصوص دليل الإجماع أو الاجتهاد الجماعيِّ في السِّياسة الشَّرعيَّة:

في البداية، أودُّ أن أُوَجِّهَ نظركم أو ألفت انتباهكم، إلى أنَّني عندما أطلق مصطلح "الإجماع" كأحد مصادر السِّياسة الشَّرعيَّة أو التَّشريع الإسلامي، فإنَّني أقصد "الإجماع" الَّذي قال به الأصوليُّون. وقد اختلفوا كما رأينا في مفهومه، أو شروط انعقاده، وفي إمكانيَّة تحقُّقه، أو تصوُّر انعقاده، وإمكانيَّة الاطِّلاع عليه، وفي كونه حجةً، والأدلة على ذلك، ثم اختلفوا أيضًا في أنواعه.

وعلى كلِّ حالٍ، فإنَّني أودُّ في نهاية هذه الرِّحلة الخلافيَّة التَّأصيليَّة أو النَّظريَّة مع الإجماع، بوصْفه أحد أدلّة التَّشريع الإسلامي المتّفق عليها من جمهور الفقهاء، -وإن اختلفوا في وجوده وجوانبَ أخرى من بحثه- أودُّ بعد ذلك كلِّه أن أُقرِّر أمرين:

الأوّل: ما نراه بخصوص دليل الإجماع أو الاجتهاد الجماعيِّ.

الثاني: هل يُمكن اعتبارُ هذا الإجماع أو الاجتهاد الجماعيِّ مصدرًا من مصادر القواعد الدستوريَّة في النِّظام السِّياسيّ الإسلامي؟

وهذان الأمران يكوِّنان الفكرة الثَّالثة أو المحور الثالث عن الإجماع.

الأمر الأوّل: ما نراه بخصوص دليل الإجماع أو الاجتهاد الجماعيِّ:

فعن الأمر الأوَّل أقولُ:

أوّلًا: ملاحظاتٌ على الإجماع عند الأصوليِّين:

لعلَّكم قد لاحظتم -ممَّا تقدَّم-: أنَّ الإجماع الَّذي عُني الأصوليُّون بالكلام فيه:

قد أُغفِلت فيه ناحية هامَّة، وهي ناحيةُ اجتماع أولي الأمر لتبادل الرَّأي في ما يَهُمُّ النَّاس من الأحداث، وتقرير الحُكم الملائم لكلٍّ منها؛ فكان كلامُهم متَّجهًا في الكثير إلى إجماعٍ وقع اتفاقًا من غير نظر إلى اجتماع مقصود يتبادلون فيه الآراء، للوصول إلى أحكام ملائمة في ظلِّ قواعد الشَّريعة العامَّة؛ وهو ما يعنينا من ذلك كلِّه، بقصدِ الإفادة من دليل الإجماع وغيره من وسائل الاستنباط الأخرى، بعد انقطاع الوحي كما هو معروفٌ لنا جميعًا.

وتلاحظون أيضًا أنَّ مسائله المبيَّنةَ في كتبهم، لم تخلُ واحدةٌ منها من خلاف بينهم، وأنَّ ما استدلَّ به القائلون بحُجِّيَّته على الوجه الَّذي فسَّروه به، لا يقوم حجَّةً مسلَّمةً على ما ذهبوا إليه.

وأنَّ ما ورد عن الرَّسول ﷺ في بيان الأدلَّة الشَّرعيَّة، وما جرى عليه عملُ الصَّحابة والتَّابعين وتابعيهم، لا يؤيِّد ما قالوه في تعريف الإجماع، ولا يسير في الطَّريق الَّذي رسموه له.

ثانيًا: حقيقة الإجماع في السُّنَّة النبوية:

فأمَّا ما ورد عن الرَّسول ﷺ بيانًا للأدلة، فهما حديثان عظيمان بارزان في هذا المقام أو في هذا الإطار:

الحديث الأوّل: حديث معاذ بن جبل المشهور، والَّذي تلقَّتْه الأمّة بالقَبول، واعتبرته أصلًا في الأدلة الشَّرعيَّة، وفيه: ((أنَّ رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعثه < إلى اليمن، قال له: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال فبسُنَّة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سُنَّة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي، ولا آلو. يقول معاذ < : فضرب

رسول الله ﷺ صدري، وقال: الحمد لله الَّذي وفّق رسولَ رسولِ الله لِمَا يُرضي اللهَ ورسولَه))، والحديث ليس فيه إلّا الكتاب والسُّنَّة، والاجتهاد بالرَّأي.

الحديث الثَّاني: حديث عليٍّ > في ما رواه سعيد بن المسيب عنه، أنَّه قال: قلتُ: يا رسولَ الله، الأمرُ ينزل فينا أو ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآن ولم تَمضِ فيه منك سُنَّة؟ قال: ((اجمعوا له العالِمين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم. ولا تقضوا فيه برأي واحد)). وهذا الحديث -وإن كان في رواته من لا يُحتجُّ به-، قال ابن القيم في (إعلام الموقّعين): "معناه في غاية الصِّدق والصِّحَّة، لأنَّه دعوة إلى الشُّورى في مهامِّ الأمور، يؤيِّدها حثُّ القرآن الكريم على ذلك، وعملُ الرَّسول ﷺ، وعملُ أصحابه من بعْده".

والشَّاهد في الحديث: أنَّه يوجب استشارة العالِمين، أي: ذوي العلْم والرأي، ويَنهى عن الاقتصار على الرأي الفردي عند النَّوازل والمستجدَّات في حياة النَّاس. وواضحٌ أنَّ هذا في مصالح الأمَّة الدُّنيويَّة، التي كان الرَّسول ﷺ يستشير في مثْلها في حياته، لا في الأمور الدِّينيَّة المحضة التي تُستمدُّ من الوحي مباشرةً، والتي لا مجال للرَّأي فيها؛ فلا إجماع في مثْلها إلّا على النَّحو الَّذي قرَّره ابنُ حزم، وارتضاه الشَّافعيُّ وابنُ حنبل وغيرهما، من الإجماع الَّذي يشترك فيه العوامُّ والخواصُّ كما يقول الغزالي في (المستصفى): "وهو الإجماع على المعلوم من الدِّين بالضَّرورة، كالصَّلوات الخمس، ووجوب الصَّوم والزَّكاة والحجِّ، ونحو هذا..".

ثالثًا: طريقُ الإجماع استشارةُ أهل الحلِّ والعقد والاختصاص والخبرة:

وممَّا يؤيِّد هذا التَّصوُّر نحو حقيقة الإجماع أو الاجتهاد الجماعي، عن طريق استشارة أهل الحلِّ والعقد أو أهل الاختصاص والخبرة، تلك التي نُعَوِّل عليها في معرفة الأحكام الشَّرعيَّة لِما ينزل بنا ممَّا لم يَرِدْ بشأنه حُكم في الكتاب أو السُّنَّة،

يؤيّدُ هذا ما رُوي من عمل أبي بكر وعمر } ؛ فقد كانا لا يجمعان رؤساء النَّاس للاستشارة، إلّا إذا لم يَجدا في كتاب الله ولا في سُنَّة رسول الله ما يُريدان. فهذه الاستشارة إذًا إنَّما كانت لاستنباط حُكم بالاجتهاد والرأي. وإذا اجتمع رأي المستشارين على أمرٍ، كان أوْلى بالاتِّباع من رأي الفرد قطعًا؛ وهو سيرٌ في الطَّريق الَّذي ورد عن رسول الله ﷺ في الحديثيْن السَّابقيْن، مضافًا إليهما مجموعة الأحاديث التي قطَعت بنفي الخطأ والضَّلالة عن الأمّة مجتمعةً، أو عن الأمّة في مجموعها؛ وبهذا يخرج الإجماع عن دائرة الرِّواية التي حصره فيها ابنُ حزم، ويتخلَّى عمَّا افترضه العلماءُ فيه ثمَّ قطعوا به، من اعتماد أهل الإجماع على سنَد من الكتاب والسنَّة لم نطَّلع عليه؛ ومع ذلك رُدَّ هذا القول بأنَّ الحجّة حينئذ ستكون في هذا السند أو المستند لا في الإجماع.

وبهذا أيضًا، ينفتح باب الإجماع، أو ما سمَّيناه: "الاجتهاد الجماعي"، لاستيعاب النَّوازل والقضايا المتجدِّدة والمتغيِّرة في واقع النَّاس، وذلك في ضوء نصوص الشَّريعة ومقاصدها.

رابعًا: الإجماع نوعان:

ونستطيع بعد هذا كلِّه أن نقولَ: إنَّ الإجماع نوعان:

(١) إجماعُ الأمّة على حُكم مسألة من المسائل الدِّينيَّة المحضة، أو التي لا يستقلُّ العقل بإدراكها، وأكثر ذلك من الأمور المعلومة من الدِّين بالضَّرورة، الَّتي لا تَلقى أحدًا من المسلمين إلّا وافق عليها ونقَلها عمَّن قبْله، كما قال الشَّافعي < : كالإجماع مثلًا على أنَّ الجدَّ يرث مع وجود الإخوة الأشقّاء لأب، وأنَّ الجدَّة يحرم التزوُّج بها كالأمِّ، وأنَّها ترث السُّدس إذا لم تكن هناك أمٌّ من أيِّ جهة كانت، ولم يكن هناك أب، ويكون هو الواسطة بينها وبين الميّت. ولا بدَّ أن ينعقدَ هذا الإجماع في عهد الصحابة } ، عملًا بما ذهب إليه أهلُ الظاهر،

وأحمد في الرِّواية المشهورة عنه، لأنَّ مَن جاء بعْدهم لا يُعقل أن يظهر له من مثل هذه الأمور ما خفي عليهم. وهم لا يُجمعون في مثل هذا عن هوًى، أو مع مخالفة لِسنَّة معلومة؛ فلا بد أن يكون لهم سندٌ من قول الرَّسول ﷺ أو فعْله، ثم ينقل الكافة عنهم ما أجمعوا عليه؛ فيكون نقل كافّة عن كافّة، على نحو ما ذهب إليه ابن حزم في تفسير الإجماع. ويجب الإيمان والعمل بما أجمعوا عليه من ذلك، باعتباره منقولًا عن الرَّسول ﷺ أو مقتبسًا من هدْيه، كما يجب الإيمان والعمل بالسنَّة المتواترة، امتثالًا لأمْره ﷻ في قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ [النساء: ٥٩]. وهذا النَّوع من الإجماع لا يقبل النَّسخ، لأنه لا يُعقل ولا يُقبل أن يُجمع المتأخِّرون على خلافه، لعدم الحاجة إلى تغيير ما لا يستقلُّ العقلُ بإدراكه من أمور الدِّين.

(٢) اتفاق أولي الأمر في الأمّة على حُكم مسألةٍ لم يُنصَّ على حُكمها في كتاب أو سنَّة، ممَّا هو مجالٌ للرأي من مصالح الأمّة الدُّنيويَّة التي تختلف باختلاف الزمان أو المكان، كالإجماع على إمامة شخصٍ بعيْنه، أو على إعلان حربٍ على عدو، أو على وضع حدٍّ أعلى للملكيَّة الأرض إذا كان في ذلك مصلحةٌ ظاهرة للأمّة؛ وهذا ما نعنيه بـ"الاجتهاد الجماعي". انظر في ذلك أيضًا: (أصول التَّشريع الإسلامي)، فقد نقل فيه الأستاذ علي حسب الله، عن ابن الوزير قوله: "اعلم أنَّ الإجماعات نوعان:

أحدهما: تعلم صحته بالضَّرورة من الدِّين، بحيث يكفر مخالفُه؛ فهذا إجماع صحيح.

ثانيهما: ما نزل عن هذه المرتبة، ولا يكون إلّا ظنًّا، لأنَّه ليس بعد التَّواتر إلا الظَّنُّ.

وهذا النَّوع يتأتَّى في كلِّ العصور، لأنَّ وسائل النَّاس إلى مصالحهم الدُّنيويَّة تختلف باختلاف الزَّمان والمكان، والأئمَّة مطالبون باستشارة أولي الأمر في المُهمِّ

منها، لقوله ﷻ: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ ﴾ [النساء: ٨٣]، وقوله ﷻ: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وفي مدْح المؤمنين بصفات مميَّزة وظاهرة، بقوله ﷻ: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨]".

وتلاحظون هنا أيضًا: أنه ﷻ نظَّم الشُّورى مع الصَّلاة، وقدّمهما على الزَّكاة والإنفاق في سبيل الله؛ وذلك لأنَّ الشُّورى عمادُ الدُّنيا كما أنَّ الصلاة عماد الدِّين. والله أعلم بمراده.

وتلاحظون أيضًا: أنَّه لما نزلت آية الشُّورى السابقة في (آل عمران): ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، قال رسول الله ﷺ فيما رواه ابن عباس } : ((أمَا إنَّ الله ورسولَه لَغَنيَّان عنها -أي: الشورى؛ ولكن جعَلها الله ﷻ رحمةً لأمَّتي. فمن استشار منهم لم يعدم رشدًا، ومَن تركها لم يعدم غيًّا)) أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) بسند حسن. وقد قال النَّبيّ ﷺ في حديث عليٍّ السَّابق: ((اجمَعوا له العالِمين، فاجعلوه شورى بينكم. ولا تقضوا فيه برأي واحد)).

خامسًا: كيف ينعقد إجماع أولي الأمر في الأمّة؟

هذا، ولا يتوقَّف انعقاد هذا الإجماع على اتفاق جميع أولي الأمر، عملًا بما نُقل عن ابن جرير، وأبي بكر الرازي، وأبي الحسين الخياط من المعتزلة، وأحمد بن حنبل في إحدى الرِّوايتيْن عنه؛ فقد تمَّت البيعة لأبي بكر بالإجماع، مع مخالفة عليٍّ > وعدم مبايعته إلّا بعد ستة أشهر، لمّا تُوفِّيت زوجته فاطمة > .

وكان الإمامان أو الخليفتان أبو بكر وعمر يستعينان عند الاستشارة في الأمور القضائيَّة والإداريَّة بمن يتهيَّأ لهما من أولي الرأي، فلم يؤثَر عن أحدهما أنَّه كان يتوقَّف في الحُكم حتَّى يستشيرَ جميعَ القضاة في الأقاليم، أو يستشيرَ قوَّاد الجيش جميعهم في أنحاء الأرض؛ بل أُثر عن عمر > أنه أُخبر بالوباء حين خرج إلى الشام، فاستشار من معه من المهاجرين: أيُقدم أم يُحجم؟ فاختلفوا. فاستشار من معه من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فاتَّفقوا على الرُّجوع بالنَّاس خوف الوباء؛ فعمل بمشورتهم. وروي في هذا الصدد: أنهم لما اختلفوا، جاءهم عبد الرحمن بن عوف > وكان متغيِّبًا لقضاء بعض حاجته، فقال: إنِّ عندي من هذا علْمًا، سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((إذا سمعتم به -يقصد: وباء الطاعون- بأرضٍ، فلا تقدموا عليه. وإذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا فرارًا منه)).

وتلاحظون في هذا الحديث تقريرًا لقاعدة الحجْر الصِّحيِّ المعروفة الآن.

وبمقتضى هذا الحديث أخذ عمر > وقال: "نَفِرُّ من قَدَر الله إلى قَدَر الله". هذا، وحين كان عمر يفعل ذلك -أي: يستشيرُ أهلَ الرأي بالمدينة-، كان يأمر شُريحًا القاضي أن يفعل مثلْه في الكوفة، فيستشيرُ كلٌّ منهما من يتهيَّأ له في بلده، ويبني على هذا قضاءه، ولا سيَّما فيما يستجدُّ من أقضية لا يوجد فيها حكمٌ بعيْنه.

وسار على هذا المنهج الخليفة العادل أو خامس الخلفاء الراشدين: عمر بن عبد العزيز > لمَّا ولي المدينة؛ إذ جمع عشرةً من فقهائها هم سادة الفقهاء في ذلك الزَّمان. وكان ممَّا قاله لهم: "إنَّما دَعَوتُكم لأمرٍ تؤجَرون عليه، وتكونون فيه أعوانًا على الحقِّ، ما أُريد أن أقطعَ أمرًا إلّا برأيكم، أو برأي من حضَر منكم".

والَّذي يجعلُ للإجماع هنا قيمةً عمليَّة: صبغتُه القانونيَّة، وصدورُه من وليِّ الأمر أو نائبه؛ فإنَّ الَّذي كان يجمع الرُّؤساء ويستشيرُهم في المدينة هو: أبو بكر أو عمر. والَّذي كان يجمع أهلَ العلم والصَّلاح ويستشيرهم في الكوفة هو: شريحٌ القاضي. وكلُّهم تصدُر منه الأحكام فتكونُ واجبة النَّفاذ.

والدليل على حُجِّيَّة هذا النوع من الإجماع: ما أوجب الله ﷻ على المؤمنين، من طاعة أولي الأمر في قوله ﷻ: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩].

والتَّعبير بصيغة الجمع: ﴿أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ يُشير إلى منع استبداد الفرد بالرأي، ويؤكِّد ما صرَّح به الرَّسول ﷺ في حديث عليٍّ السَّابق: ((ولا تَقضوا فيه برأيٍ واحد)). كما أنَّ المراد بـ﴿أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ﴾: من صاروا بعلْمهم وحُسن سيرتهم وخبْرتهم بشئون الأمَّة موضعَ ثقة النَّاس، فولَّوهم أمورَهم راضين مطمئنِّين، ووكَلوا إليهم النَّظر في مصالحهم، من الحكّام والرؤساء والعلماء؛ وهم الَّذين تُنَفَّذ بهم البيعة للإمام. ولا مانع عند كثرة السكان وسعة العمران مِن وضْع حدود لتَمييزهم، ونظامٍ لاجتماعهم؛ على أنَّ طاعتهم لا تجبُ إلا إذا كانوا مختارين فيما صدر منهم، ثم لم يكونوا مخالفين للكتاب أو السُّنَّة؛ فقد قال رسول الله ﷺ: ((إنَّما الطَّاعة في المعروف))، وقال: ((لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)).

وإنَّما وجبت هذه الطاعة تنظيمًا لمصالح الأمَّة الدُّنيويَّة، وصونًا لوحدتها من التَّفرُّق والشِّقاق، لا لأنَّ أولي الأمر معصومون من الخطأ؛ فإنَّ العصمة لا تكون إلّا للرُّسل والأنبياء -عليهم جميعًا الصَّلاة والسَّلام-. هناك كلامٌ جيد حول هذه النقطة، في (أصول التَّشريع الإسلامي) أيضًا للشيخ علي حسب الله.

الأمر الثاني: إمكانيَّة اعتبار الإجماع مصدرًا من مصادر القواعد الدستوريَّة في النِّظام السِّياسيّ الإسلامي:

أمَّا الأمّر الثاني الَّذي وعدتُكم بالحديث فيه في نهاية الكلام عن الإجماع، والَّذي يدور حول إمكانيَّة اعتبار الإجماع مصدرًا من مصادر القواعد الدستوريَّة في النِّظام السِّياسيّ الإسلامي، فأقول بخصوصه:

رأينا في المباحث السابقة: أنَّ الإجماع ينقسم إلى قسميْن، من حيث اعتمادُه على دليل أو مستند شرعي، أو اعتماده على الاجتهاد. وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

أوّلًا: الإجماع الَّذي يستند إلى دليل شرعي:

مثلُ هذا الإجماع يُعتبر مصدرًا من مصادر القواعد الدستورية، لا يختلف عن القرآن والسُّنَّة. وسببُ اعتمادنا عليه: كونُه معتمدًا أو مستندًا على نصٍّ شرعيٍّ ثابت؛ فيأخذُ نفس المكانة الَّتي يحتلّها الدليل الأصلي، أو هذا المستند الشرعي. وقد ذكرْنا سابقًا: أنّ القرآن والسُّنَّة هما أهم المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، ومنه النِّظام السِّياسيّ والقواعد الدستورية التي يقوم عليها.

ثانيًا: الإجماع الَّذي يعتمد على الاجتهاد:

وأكثر العلماء يستبعدُ وقوعَ مثل هذا الإجماع، لاستحالة إجماع العلماء المجتهدين على حُكم واحد؛ ومع ذلك، لو افترضنا إمكان وقوع الإجماع الاجتهادي أو الاجتهاد الجماعي، فهنا نُفرِّق بين نوعيْن من الأحكام:

١- **أحكام شرعية ثابتة:** وهنا يعتبر الإجماع مصدرًا ملزمًا، ويجب العمل بمقتضى هذا الإجماع، لأنَّ الأحكام التي تمَّ الإجماعُ عليها أحكامٌ شرعيَّة ثابتة،

كالإجماع في مسائل العبادات وغيرها من الأحكام الّتي لا تتغيّر بتغيُّر الزَّمان والمكان.

٢- أحكامٌ عامَّة قابلة للتَّغيير: وفي هذه الحالة، لا يُعتبر الإجماع الَّذي تمَّ في عصر من العصور ملزِمًا للعصر الَّذي يليه، لسببيْن:

السبب الأول: الأحكام الَّتي تمَّ الإجماع عليها أحكام عامَّة، أي: ليست شرعيَّة بحتة؛ والمعروف: أنَّ كثيرًا من العلماء عرَّفوا "الإجماع" بأنَّه: الإجماع الَّذي يكون في الأمور الشَّرعيَّة دون غيرها.

السبب الثاني: الإجماع الَّذي ينعقد في عصر من العصور، على أمر من الأمور التي تتغيَّر بتغيُّر الأزمان أو بتغاير الظُّروف والأحوال، لا يُعتبر ملزِمًا للعصر الَّذي يليه لأنَّ مصدره الحاجة، وحاجة النَّاس في عصر من العصور تختلف عن حاجتهم في عصرٍ آخَر؛ ولذلك لا يمكن أن نُلزم النَّاس بإجماع اجتهادي في مسألة عامّة غير ثابتة، وإلّا أدَّى ذلك لنوع من الجمود الكبير، لأنَّ النَّاس في كلِّ عصر يتعارفون عادات معيّنة وتقاليد خاصة تختلف باختلاف الظُّروف والأزمان.

أحكام التَّنظيم السِّياسيّ والقواعد الدستوريَّة المنظّمة له تخضع للتَّطوُّرات الزَّمنيَّة المتعاقبة:

والظَّاهر: أنَّ التَّنظيم السِّياسيّ والقواعد الدستوريَّة المنظِّمة له، تدخل ضمن هذا النَّوع الأخير، وتخضع للتَّطوُّرات الزَّمنيَّة المتعاقبة. وما كان يصلُح في عصر سابق قد لا يصلح في عصر لاحق، لأنَّ هذه الأمور أمورٌ شكليَّة وتنظيميَّة.

ومثال ذلك : أنَّ مبدأ الشُّورى مبدأ دستوريٌّ وارد في القرآن ؛ وعلى ذلك لا يجوز بشكل من الأشكال مخالفةُ هذا المبدأ الأساسي في أيِّ زمان أو مكان. فلو ظهرت مبادئ دستورية مغايرة لهذا المبدأ من حيث التطبيق لَما جاز الأخذُ بها ، أو العملُ بمقتضاها. ولكنْ طريقةُ تنفيذ الشورى أو تحقيقها أمرٌ اجتهادي يخضع لتفسير ملائم في كلّ زمن ، وبالأسلوب أو بالكيفيَّة التي يرتضيها أهله ، أي : أهل ذلك الزَّمن.

والتَّاريخ الإسلامي يؤكِّد هذه القاعدة الدستورية ، وبالتكييف الَّذي قرَّرناه. فعند اختيار أبي بكر الصديق > للخلافة ، أجمع النَّاس على صحّة هذه الطريقة التفسيرية لمبدأ الشورى ، وطبَّقوه بطريقة معيّنة. ثم جاء أبو بكر نفسه بتفسير مختلِف عن التفسير الأوّل ، حيث اختار للخلافة عمر بن الخطاب > . ولم يكن هذا الاختيار مخالفًا من حيث المبدأ لمبدأ الشورى ، ولكنَّه مخالف من حيث التّطبيق فقط لطريقة اختياره للخلافة. ولمّا جاء عمر ، حرص أيضًا على تطبيق المبدأ الأساسيِّ وهو الشورى ، ولكن بصورة مغايرة للصورتيْن السابقتيْن ، ووقع الاختيار على عثمان بن عفان ليكون الخليفةَ الثالث للمسلمين ، كما هو معروف.

وقد وقع الإجماعُ من المسلمين في كلِّ مرة ، على صحة هذا التَّطبيق أو التَّفسير لمبدأ الشورى ، ولم يعترض أحدٌ منهم -فيما نعلم- على عدم جواز مخالفة طريقة الشورى الأولى بحجّة عدم جواز مخالفة الإجماع الأوّل.

فالإجماع هنا -كما ترَوْن- متكرِّر ، وهو في كلِّ مرَّة مخالفٌ للإجماع السَّابق ، لأنَّه إجماع اجتهاديٌّ على تفسير قاعدة دستوريَّة أساسيَّة واردة في القران الكريم والسُّنَّة المطهّرة ، هي : مبدأ الشورى.

والخلاصة:

ممّا ذكرناه يتلخَّص لنا: أنَّ الإجماع الَّذي يَعتمد على دليل في مسألة شرعيَّة معيَّنة، كإجماعهم على صحّة عقد الاستصناع مثلًا، أو على إعطاء الجدَّات السدس، أو على بطلان تزوُّج المسلمة بغير المسلم، كلُّ هذا ونحوه أو ما في حُكمه: إجماع ملزِم لا تجوز مخالفته بشكل من الأشكال.

أمّا الإجماع الاجتهادي الَّذي أمْلَتْه الظُّروف الزمانية أو المكانية، فهو غير ملزِم في غير الزمن الَّذي صدر فيه، نظرًا لتغاير الظُّروف. ومن ذلك: اجتهاد عمر بن الخطاب في منْع سهم المؤلّفة قلوبهم من الزَّكاة، وفي إيقاع الطلاق الثلاث بلفظٍ واحد ثلاث تطليقات، واجتهادُه أيضًا في عدم تقسيم أرض السَّواد في العراق، وموافقة الصَّحابة على كلِّ هذه الاجتهادات من عمر في حينها.

ومع ذلك، فإنَّنا نجد في العصر الَّذي يليه مَن قال بخلاف هذا الإجماع الاجتهاديِّ في مسألة تقسيم أراضي سواد العراق، ومسألة الطلاق الثلاث مجتمعة بلفظ واحد، كما أنَّه ليس هناك ما يمنع من إعطاء المؤلّفة قلوبهم في العصر الحاضر من أموال الزكاة إذا دعت الضَّرورة أو مصلحة المسلمين إلى ذلك.

ويدخل وفْق هذا التَّصوُّر أو ضمن هذه الطريقة: التنظيم السِّياسيّ والدستوري، مع العلْم أنَّه لا يعتبر الإجماع الاجتهادي في مثل هذه الأمور ملزِمًا لجميع المسلمين في جميع العصور. وقد رأينا اختلافَ فهم الصحابة الأوَّلين، -وهم خير القرون الإسلاميَّة- لطريقة تطبيق الشُّورى في مجال اختيار الخليفة، وغير ذلك من صوَر اختلافهم في الأحكام الشَّرعيَّة العملية ذات الصلة بالنِّظام السِّياسيّ الإسلاميِّ على العموم.

المصدر الرابع للسياسة الشرعية: المصلحة المرسلة

المصدر الرَّابع والأخير من المصادر الرَّئيسة أو الأساسيَّة للسِّياسة الشَّرعيَّة، هو: المصلحة، وبالأحرى: المصلحة المرسلة.

هنا نعرض للمصالح الإنسانيَّة المعتبرة، وارتباط الأحكام الشَّرعيَّة بها، وهذا يقتضي -في نظري- الإشارةَ المجمَلة إلى مفهوم "المصلحة" وأقسامها، وموقف الفقهاء من اعتبارها، وتغيُّر الأحكام تبعًا لتغيُّر المصلحة، ومجال هذا التَّغيُّر في الأحكام، مع الاستعانة ببعض الأمثلة التَّوضيحيَّة أو التَّطبيقيَّة من العمل بالمصلحة في الفقه الإسلاميِّ والقانون الوضعيِّ على سبيل المثال؛ وكلُّ هذه الأمثلة بنوعيْها تصلح لأن تكون أمثلةً على العمل بالمصلحة في السِّياسة الشَّرعيَّة، كما سنرى بعد قليل.

والكلام في هذا المصدر يتكوَّن من مطلبيْن:

المطلب الأوّل: في بيان حقيقة "المصلحة"، وبناء الأحكام على مصالح البشر، وموقف العلماء منها، ويتكون من مجموعة من الأفكار أو العناصر أو المحاور، وهي:

١. المصالح الإنسانيَّة الضَّروريَّة والحاجيَّة والتَّحسينيَّة في المنظور الإسلاميِّ.

٢. أنواع المصالح من حيث مشروعيّتها وعدمه، أي: من حيث كونها مصلحةً معتبرةً، أم ملغاةً، أم مرسلةً لا من هذه ولا من تلك.

٣. أدلّة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، وأدلّة المانعين لها، وما نرجِّحه من ذلك، مع بيان شروط العمل بها عند القائلين بحُجِّيّتها.

٤. موقف الأئمَّة من المصلحة المرسلة، وأمثلة لأحكام مبنيَّة عليها من الفقه الإسلامي والقانون الوضعيِّ المصريِّ، على سبيل المثال.

المطلب الثَّاني: حول تغيُّر الأحكام تبعًا لتغيُّر المصلحة أو العُرف، فإنَّ هذا المطلب يتكوَّن أيضًا من طائفة من الأفكار أو المحاور أو العناصر، وهي:

١. ما المقصود بالتَّغيير أو التَّغيُّر؟ وفي أيِّ الأحكام الشَّرعيَّة يتحقَّق أو يمكن أن يتحقَّق؟

٢. أنَّ الشَّارع الحكيم، منذ نزول القرآن وهو يتَّبع أو يسلك هذه الخطّة في التَّغيير، بالنَّسخ لبعضها، والتَّدرُّج في تشريعها مراعاةً لمصالح النَّاس والتَّخفيف عليهم، ولا سيَّما ما كان مألوفًا لديهم من عاداتٍ وأعراف.

٣. ولعلَّها امتدادٌ للسَّابقة أو تطبيقٌ لها، ذلك أنَّني سأبحث أثر العرف في هذه المسألة، بمعنى: هل تَتغيُّر الفتوى أو يتبدَّل الحكم بناءً على تغيُّر أو تبدُّل أعراف النَّاس وعوائدهم، أم أنَّ هذا التَّغيُّر أو التَّغيير مرتبطٌ أوّلًا وقبل كلِّ شيءٍ وبعد كلّ شيءٍ بالمصلحة.

وسنعود إلى هذه القضيَّة بشيءٍ من التَّفصيل، إن شاء الله.

المطلب الأوّل: المصلحة وأهمَّ مسائلها:

المحور الأوّل: المصالح الإنسانيَّة في نظر الإسلام:

مدخل:

وأوّل محور في هذا المطلب، هو الخاص بالمصالح الإنسانية في نظر الإسلام.

وأقول لكم -بكلِّ صراحة ووضوح، وبكل فخر واعتزاز بهذا الإسلام العظيم-

لقد جاء الإسلامُ بتشريعاتٍ قُصِد منها: تحقيقُ الخير للناس جميعًا، سواءً فيما أمر به أو فيما نهى عنه، حيث طالَبهم بما فيه مصلحةٌ لهم، ونهاهم عمَّا فيه مفسدةٌ لهم.

ولذلك، كان المراد بـ"المصلحة" في لسان الشَّريعة الإسلاميَّة: جلبَ المنفعة ودفعَ المضرَّة، في حدود المحافظة على مقاصد الشريعة. وهذا القيْد الأخير هو الذي يُميِّز المعنى اللُّغويَّ للمصلحة عن المعنى الاصطلاحي، من جهة أنَّ التَّعريف اللُّغوي مطلق، وهو: عموم المنفعة بتحقيق المصالح وتحصيلها، ودفع المفاسد وإزالتها. والاصطلاحي مقيّد بالنظر إلى مقاصد الشرع. ومن ثَمّ، فإنَّ الفعل قد يُعَدُّ مصلحةً في الإطلاق اللُّغويِّ العام، أو من وجهة نظر فئةٍ من النَّاس، غير أنَّه لا يُعدُّ مصلحةً في الإطلاق الشَّرعيِّ، إلّا إذا اتَّفق مع المقاصد الشرعية. هذه الفكرة السابقة هي المدخل لِما سنتحدّث عنه -إن شاء الله- بخصوص المصالح الإنسانية.

أصول المصالح الشَّرعيَّة:

وقد استطاع علماء المسلمين أن يتبيَّنوا من خلال دراستهم للنُّصوص الشَّرعيَّة واستقرائهم أحكامَ الشَّريعة وحكمَها أو أسرارها، على قدْر ما فهموه منها: أنَّ المصالح التي قصَد الشَّارع تحقيقَها وحمايتها، ترجع في الجملة إلى أصول خمسة: حفْظ الدِّين، والنَّفس، والعقل، والنَّسل أو العرض، والمال.

والواقع: أنَّ جميع الأنظمة المختلفة التي عرفتْها البشريَّة، دينيَّةً كانت أو وضعيَّةً، سواءً كان مجالها السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الجنايات أو حتى العلاقات الدولية، إنَّما استهدفت أساسًا تحقيقَ هذه المصالح الإنسانية، واعتبرت أيَّ اعتداءٍ عليها أو على بعضها جريمةً تستحقُّ العقابَ، رغم أنَّ المصالح المتعلِّقة

بهذه الأصول الخمسة متفاوتةٌ في أهمِّيَّتها ؛ ومن ثمَّ قسَّموها تقسيمًا آخَر، من حيث درجة إسهامها بحفظ الأسماء المذكورة، أو مدى تأثيرها في الحياة الإنسانيَّة.

القسم الأول : المصالح الضرورية :

وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدِّين والدنيا جميعًا، بحيث إذا فُقدت اختلَّ نظام الحياة وعمَّت الفوضى، ولم يكن إلّا الخسران المبين في الدُّنيا والآخرة.

وهذه المصالح الضرورية منحصرة في الأصول الخمسة السابقة : الدِّين، النَّفس، العقل، العِرض، المال.

وقد سلكت الشَّريعة الإسلاميَّة لتحقيق هذه الضَّرورات وصيانتها مسلكًا لم يَرْقَ إليه أيُّ تشريع وضعيٍّ قديم أو حديث، حتى عند أدعياء المدنية الزائفة والتَّقدم الحضاري الموهوم، لأنَّ الرُّقيَ والتَّقدم الحقيقي إنَّما يكون بما يحفظ للناس مقوِّمات حياتهم، ويصونها من اعتداء الآثمين وبغْي المارقين. وإليكم بعض ما ورد من تشريعات لحفْظ هذه المقاصد :

(١) من أجْل الحفاظ على الدِّين مثلًا، كانت العبادات بجميع أنواعها، أو بمعناها العامِّ والخاصِّ، وكان تشريع الجهاد ضدَّ من يحاول هدْم الدِّين، والنَّيل من أتباعه، أو صدِّ من أراد الدخول فيه، والدَّعوة له، وكذلك منع البدع التي ما أنزل الله بها من سلطان، ووجوب قتْل المرتدِّ رغم إقرار الإسلام أصلَ حرية الاعتقاد، يقول ﷻ : ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٦٥].

لكنَّ الإسلام يأبى دخول أحد فيه ثم يرتدُّ عنه، فإن فعل حلَّ دمُه، لحديث : ((مَن بدَّل دينَه فاقْتلوه)) وما في معناه.

(٢) في سبيل حماية التشريع الإسلامي للنفس أيضًا، وحرْصه على بقائها وقيامها بأداء رسالتها في الأرض، فإنَّه أوجب تناول القدْر الضروري لبقائها من طعام وشراب ولباس، كما منع العدوان عليها من أيِّ جهة، وإن كان من داخلها؛ حيث حرَّم الانتحار، ونهى عن تعريضها للمهالك والأخطار. وحرَّم قتل الغير إلّا بالحقِّ، واعترف بحقِّ الفرد من حيث هو إنسان، أعني: بصرف النَّظر عن جنسه ولونه ودِينه ولغته ووطنه ومركزه الاجتماعي؛ فاعترف الإسلامُ بحقِّ الفرد -من حيثُ هو إنسان- بمقوِّمات الحياة الأساسيَّة، كالعمل والمأوى والتَّعليم، وإبداء الرَّأي، ونحو هذا... متى التزم أحكام الإسلام بالجملة، هذا فضلًا عن العقوبة الدُّنيويَّة والأخرويَّة لكلِّ من يعتدي على نفسٍ إنسانيَّة.

وسوف نعود لتفصيل بعض هذه الجوانب، عندما نعرض لبعض مقوِّمات وأهداف السِّياسة الشَّرعيَّة، كالحرِّيَّة والعدل والمساواة، إن شاء الله تعالى.

(٣) اهتمّت الشَّريعة بالعقل، باعتباره مناطَ التَّكليف؛ ولذلك حرَّمتْ كلَّ ما من شأنه التَّأثيرُ فيه، وجعلُ صاحبه عبئًا على أهله ومجتمعه، ومصدرَ شرٍّ وأذًى للجميع. فرأينا مثلًا تحريمَ الخمر والمُسكرات أو المخدّرات بجميع أنواعها، يقول ﷺ: ((كلُّ مسكرٍ خمرٌ، وكلُّ خمرٍ حرام)). هذا الحديث في (صحيح مسلم) في كتاب: الأشربة، وهناك أحاديث أخرى في (صحيح البخاري) في كتاب الأشربة أيضًا. وأيضًا لُعنت الخمر على عشرة وجوه، بمعنى: أنَّ كلَّ مَن يشترك في صناعتها أو تداولها يدخل في اللَّعن أو الطَّرد من رحمة الله، هذا إلى جانب العقوبة الشَّرعيَّة التَّقديريَّة أو التَّعزيريَّة.

(٤) كانت عناية الشَّرع بالنَّسل أو بالعِرض متميِّزةً لبقاء النَّوع الإنسانيِّ، وتكوين جيل قويٍّ في جسمه ودِينه وخُلقه، جيلٍ مُربَّى على التَّآلف الاجتماعي وملاحظة

حقوق الآخرين؛ فحثَّ الإسلام على النِّكاح المشروع، ونظَّم مسألة اختيار الزوجين، وحرَّم الاعتداء على الأعراض، بالقول -أي: القذف-، أو بالفعل -أي: الزنى-، لِما في ذلك من ضياع للنَّسل، واختلاط للأنساب، وتفشٍّ للأمراض الخبيثة، ولحوقِ العار بالمزنيِّ بها وبأهلها، وتعريض ولدها غالبًا للقتل خشية العار. كما أنَّ في القذف قدحًا في أعراض الناس، والنَّيل من أعراضهم، وإشاعة الفاحشة بينهم.

ومن ثَمَّ أوجبت الشريعةُ عقوبةً رادعة في الحالتَيْن:

- فهي في القذف: ثمانون جلدةً، ورفْض شهادة القاذف، ووصْفه بالفسق.

- وفي الزِّنا: الرّجم للمحصن، وجلد مائة، وتغريب عام لغير المحصن.

مع بعض التَّفصيلات والاختلافات الفقهية، يقول الله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النور: ١٩].

(٥) وأخيرًا كان الحفاظ على المال: بمنْع أكْل أموال النَّاس بالباطل، كالسَّرقة، والغصب، والإتلاف، والنَّصْب، والرِّشوة، والتَّغرير، ونحو هذا... حتى لقد قرَّرت الشَّريعةُ عقوبةَ قطع يد السَّارق، والتَّعزير في غير ذلك. وقد تكون العقوبة أشدَّ، إن سُلب المالُ بإخافة الآمنين وقطْع السبيل في حدِّ الحرابة، أو قطْع الطريق، قال ﷻ: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٣].

هذا فضلًا عمَّا ورَد من نهيٍ عن إضاعة المال وإتلافه، واستثماره بوسائل غير مشروعة، كالاحتكار، والرِّبا، والغش، والقمار، والتِّجارة في الموادّ المحرَّمة والضارَّة بالفرد والمجتمع، مع ما ورد من وجوب تنميته بالطُّرق المشروعة، وإلّا تآكَل بالإنفاق والصَّدقات. فالتَّشريعات الماليَّة في الإسلام كسبًا وإنفاقًا، كثيرة جدًّا.

القسم الثاني: المصالح الحاجيَّة:

وهي التي يحتاج إليها الإنسان في حياته، لرفْع الحرج والضِّيق عنه؛ ولذلك كان الفساد أو الضِّيق المترتِّب على فوت الحاجيات أقلَّ من المترتّب على فوْت الضَّروريَّات، أي: إنَّ الحياة تكون هنا ممكنةً لكن مع الحرج أو المشقّة. أمَّا في الضَّروريَّات، فقد تفوت الحياةُ أصلًا، أو يكون فيها حرجٌ شديد للإنسان.

هذا، وتجري المصالح الحاجية في العبادات، كالرُّخص التي شرعها الله تخفيفًا عن عباده في ظروف معيّنة، كالتَّيمُّم وقصر الصّلاة الرُّباعيَّة. وتجري أيضًا في المعاملات كالقِراض، أو المضاربة، والسَّلَم، والمساقاة، وفي الجنايات أيضًا كتضمين الصُّنَّاع، وجعْل الدِّية على العاقلة أو العصَبة أو الأقارب الذُّكور في القتل الخطأ، ممَّا يُعتبر استثناءً من القواعد العامة في العقوبات.

القسم الثالث: المصالح التحسينية:

أمّا القسم الثالث والأخير من هذا التقسيم الثلاثي للمصالح، وهو الخاصُّ بالمصالح التَّحسينيَّة أو التَّكميليَّة، وهي التي تقع موقع التَّزيين والتَّحسين، وتهدف إلى سعادة الإنسان والسُّموِّ به نحو الكمال ومكارم الأخلاق ومحاسن العادات، فلا يترتَّب على فقدها اختلالُ نظام الحياة كفقد الضَّروريَّات، أو فوات حاجات

الناس والتَّضييق عليهم كما في القسم الثاني.

وهذه المصالح التَّحسينيّة تكون كذلك في: العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. ومثالُها على التَّرتيب: إزالةُ النَّجاسات، وستْر العورات، والتَّقرُّب إلى الله بالنوافل والطاعات، وآداب الأكل والشرب، ومجانبة الإسراف، وتغطية المطعومات، ومنْع بيع النجاسات، وولاية النِّكاح، وسلْب العبد أهليَّةَ الشهادة والإمامة، ومنْع قتلِ الحرِّ بالعبد، والنَّهي عن قتل النِّساء والصِّبيان والرُّهبان في الجهاد. فكلُّ هذا وما يُشبهه من المصالح التَّحسينيَّة التي لا تُفوِّت مقصودًا ضروريًّا كالقسم الأوّل، ولا حاجيًّا كالقسم الثاني، وإنَّما يترتَّب عليه الإخلالُ بما هو الأوْلى والأكمل.

هذا، وقد قرّرَت نصوص القرآن والسُّنَّة: أنَّ رفع الحرج عن النَّاس أساسٌ من أسس التَّشريع الإسلاميِّ، والله ﷻ يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. وفي السُّنَّة النَّبويَّة المطهّرة، يقول ﷺ: ((بُعثْتُ بالحنيفيَّة السَّمْحة)). وتروي السيدة عائشة <: ((أنه ﷺ ما خُيِّر بين أمريْن إلّا اختار أيسرَهما، ما لم يكن إثمًا)).

كما نطقت تلك النُّصوص أيضًا بأنَّ الأمور الكماليَّة مقصودةٌ للشَّارع الحكيم؛ ولذلك قال الله ﷻ -على سبيل المثال-: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقال: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١]، وفي الحديث الصحيح: ((إنَّما بُعثت لأُتمِّم مكارمَ الأخلاق))، ويقول أيضًا: ((إنَّ الله يُحبُّ أن يَرى أثَرَ نِعمتِه على عبْدِه)).

ورودُ عديدٍ من الأحكام معلَّلةً:

ومن جهةٍ أخرى، وردت أحكامٌ عديدة معلَّلة صراحةً أو إيماءً في الكتاب والسُّنّة:

- فآية تحريم الخمر والميسر مثلًا تُفيد أنَّهما رجسٌ من عمل الشيطان، ثم تنهى عنهما.

- وفي آية الصوم وبعض أنواع الرُّخص، يَذكر الله ﷻ أنَّه يريد بنا اليسر لا العسر.

- وفي آية الاستئذان قبل الدخول على الأجانب، يبيِّنُ الله أنَّ ذلك أزكى للنَّاس وأطهر لقلوبهم.

- وأمْرُ النَّبي ﷺ بالاتِّجار في أموال اليتيم جاء معلَّلًا بأنَّها إذا تُركت دون استغلال، أكلتْها الزكاة، أو أكلتْها الصدقة.

فهكذا نجدُ الكثيرَ من الأحكام التي جاء بها التَّشريع الإسلامي مُعلَّلةً بالعلل، منوطةً بالمصالح والحِكم؛ حتَّى لقد ذهب المحقِّقون من علماء الفقه والأصول إلى أنَّ الحُكم يدور مع علَّته وجودًا وعدمًا، ولا بدَّ أن تشتمل العلَّة على المصلحة أو المفسدة الَّتي تُناسب شرْع الحُكم، أمرًا أو نهيًا أو إباحةً.

المحور الثاني: أنواع المصالح من حيث مشروعيّتها، وعدم مشروعيتها:

وفي ضوءِ ما سبق أيضًا، يمكننا أن نُسلِّمَ بوجود ثلاثة أنواع من المصالح:

النوع الأول: مصالح معتبرة في نظر الشارع:

حيث تظاهرت الأدلّة على رعايتها واعتبارها، وعلى جواز التَّعليل بها وترتيب الحُكم عليها، خلافًا لِمَن أنكروا القياس وتعليل النُّصوص؛ ولهذا تُسمّى: "المصلحةَ المعتبَرة".

ومثالُها: الإسكار بالنِّسبة إلى تحريم الخمر، والصِّغر بالنِّسبة للولاية على المال.

النَّوع الثاني: مصالح مُلغاة:

وفي المقابل وجدْنا نصوصًا أخرى جاءت بأحكامٍ تُلغي ما يُتوهّم أنَّه مصلحة في كثير من الوقائع والحوادث، ومن وجهة معيّنة؛ فكان هذا دليلًا على أنَّ هذه المصالح المتوهَّمة ملغاةٌ وغير معتبَرة في نظر الشارع؛ وهذا هو النَّوع الثَّاني.

إذًا، مرَّ علينا الآن نوعان من المصالح: مصالح معتبَرة في نظر الشَّارع، ومصالح ملغاة في نظر الشَّارع أيضًا، على أنَّ إلغاء هذه المصالح -بطبيعة الحال- لم يكن من جهة كونها مصلحةً، بل لأنَّها مصلحةٌ موهومة، أو لأنَّها مصلحة مرجوحة أمام مصلحة راجحة.

ومن أمثلة هذا النوع: مصلحة آكل الربا في زيادة ثروته، مع ورود النَّهي عن أكل الربا قليلِه وكثيره، بل وجعل ذلك من الموبقات -أي: المهلكات-. وفي الحديث الصحيح: ((اجتنبوا السّبْع الموبقات! -أي: المهلكات- قيل: وما هنَّ يا رسول الله؟ قال: الشِّرك بالله، والسِّحر، وقتْل النَّفس الَّتي حرَّم الله إلّا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولِّي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات))، أو كما قال ﷺ في أحاديث كثيرة عن تحريم الرِّبا جملةً وتفصيلًا.

ومنها: مصلحة المريض الميئوس من شفائه، أو مَن ضاقت به سبل العيش، في الموت أو ما يسمّى: "موت الرَّحمة" أو "قتْل الرَّحمة"، مع وجود نصوص قاطعة في تحريم الاعتداء على النَّفس من صاحبها أو من الغير.

ومنها أيضًا: مصلحةُ المرأة في أن تكون مساويةً للرجل في ملكيَّة الطلاق، أو سلْب حقِّه في تعدُّد الأزواج، أو مساواة الابن والبنت في الميراث لتساويهما في الصلة بالأب

المتوفَّى ؛ حيث جاء النَّصُّ القرآني بإهدارها وإلغائها في قوله ﷻ : ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ [النساء: ١١]، نظرًا لتفاوتهما في مغارم الأعباء والالتزامات المالية من ديات ومهور ونفقات، أو لاعتبارات أخرى يراها العليم الخبير الذي خلق الذكر والأنثى. فسبحانه يقضي بما يشاء لمن يشاء من خلْقه، ولا معقِّبَ لحُكمه، ولا رادَّ لقضائه، ولا يظلم ربُّنا أحدًا.

وكذلك المصلحة المرجوحة في المحافظة على النَّفس، بعدم قتال الأعداء والاستسلام لهم ؛ وقد جاءت النُّصوص بإلغائها وعدم اعتبارها في قوله ﷻ : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وذلك لوجود مصلحة أرجح منها، وهي: المحافظة على الأمّة وعلى عقيدتها ووطنها.

ويحضرني في هذا المقام، مثال يتردّد في كتب الفقه والأصول كثيرًا، وهو: ما الحُكم ما لو ظاهر ملكٌ من امرأته، أو جامَعها في نهار رمضان؟ فقد يُرى أنَّ مصلحة الزَّجر والرَّدع تقتضي تخصيص تكفيره بالصَّوم، لأنه يردعُه بخلاف الإعتاق والإطعام، فإنهم لا يبالون بهما، إما لخفَّتهما أو لسهولتهما عليهم. ولكنَّ الشارع الحكيم أهمل هذه المصلحة، باشتراطه التَّرتيب في كفّارة الظِّهار على سبيل المثال، يقول الله ﷻ : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾ [المجادلة: ٣].

وذلك لتحصيل مصلحةٍ أخرى أهمَّ من هذه، هي أنَّ عتق الرَّقبة من الرِّقّ أهمُّ عند الشارع من التَّضييق على هذا الملِك ونحوه في التَّكفير للصوم لينزجر. ومثْل ذلك أيضًا، يُقال في ترتيب كفَّارة الوطء في رمضان، وثمَّة فتوى مشهورة في ذلك من أحد فقهاء المالكيَّة لأحد أمراء الأندلس، لَّما جامع في نهار رمضان، فأفتاه الشَّيخ بوجوب الصوم تكفيرًا عن انتهاك حرمة رمضان، بخلاف ما عليه المذهب المالكي وغيره...

النوع الثالث: مصلحة مرسَلة:

وننتقل الآن إلى النوع الثالث، فقد خلت بعض المصالح الجزئية من وجود نصٍ شرعيٍّ معيَّن على اعتبارها، ومن وجود نصٍّ شرعيٍّ معيَّن على إلغائها، فتُسمّى هذه المصلحةُ "مرسلةً"، أي: مطلقةً عن دليل معيَّن على اعتبارها أو إلغائها.

ومن أمثلتها: المصلحة التي رآها الصحابة في جمْع الصُّحف المتفرِّقة التي كُتب فيها القرآن في مصحف واحد، والمصلحة التي رأَوْها في اتخاذ السُّجون، وفي ضرْب النُّقود ونحوها...

المحور الثالث: أدلة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، وأدلّة المانعين لها:

وموعدنا الآن مع العنصر الثالث، وهو: الاحتجاج بالمصلحة المرسلة؛ ومعلومٌ أنَّ المجتهد يرجعُ إلى القرآن وإلى السُّنَّة وإلى الإجماع، لاستنباط الأحكام الشَّرعيَّة لكلِّ ما يجدُّ من حوادثَ، أو يعرض من وقائع. فإذا جاء الحكم في واحدٍ منها أخَذ به المجتهد. وإذا خلتْ هذه الأدلةُ من الحُكم الشرعي لحادثة بعيْنها، وكان فيها حكمٌ لحادثة أخرى انبنى على علَّة معيَّنة، ووُجدت تلك العلةُ التي بُني عليها الحُكم في الحادثة الجديدة، قام المجتهد بقياس هذه الواقعة الجديدة على الحادثة التي ثبت حُكمها بالأدلَّة السابقة، وأعطاها حكمَها، أي: قياسُ الفرع على الأصل في الحُكم، إذا اتَّحدت العلَّة. وهذا هو لُبُّ القياس الَّذي قال به الفقهاء والأصوليُّون.

فإذا جاءت حادثةٌ لم يجِد المجتهدُ لها نظيرًا معيَّنًا في الحوادث التي ورد عن الشارع حكمُها حتى يقيسَها عليها بذاتها، وكان في تشريع حُكمٍ معيّن في هذه الواقعة تحقيقُ مصلحة الناس، بجلب النَّفع لهم أو دفع الضَّرر عنهم، فهل يستطيعُ

المجتهد أن يُشرِّع هذا الحُكمَ بناءً على هذه المصلحة المرسلة التي لم يُوجد لها نظيرٌ تُقاس عليه، ولا يوجد دليلٌ على اعتبارها أو إلغائها؟

أقول: اختلف العلماء في ذلك؛ فذهب بعضُهم إلى الاحتجاج بها، وذهب آخَرون إلى عدم الاعتداد بها في تشريع الأحكام. فما أهمُّ الأدلة التي احتجَّ بها القائلون بالمصلحة؟

أهمُّ الأدلّة التي احتجَّ بها القائلون بالمصلحة:

أقول: استدلَّ القائلون بحجِّيَّة المصالح المرسلة، بالأدلَّة الآتية:

أوّلًا: قالوا: دلّت الأدلةُ القطعية التي لا خلافَ عليها على: أنَّ التَّشريع الإسلاميَّ يقوم على تحقيق مصالح الناس، بجلْب الخير لهم، ودفْع الشَّرِّ والفساد عنهم. فأينما وُجدت المصلحة، فثمَّ شرع الله. ومصالح الناس تتجدَّد ولا تقف عند حدٍّ. فإذا جدَّت مصلحةٌ لم يشرع الشارع لتحقيقها حُكمًا معيَّنًا، ولم يُوجد ما يدلُّ على اعتبارها حتَّى يمكن القياس، فإنّ هذه المصلحة تكون دليلًا شرعيًّا يُبنى عليها الحُكم، ويكون هذا الحُكم هو حُكم الله، وإلّا فالوقوفُ في التَّشريع عند المصالح المعيَّنة التي اعتبرها الشَّارع فقط، يؤدِّي إلى تعطيل مصالح النَّاس المتجدِّدة، ويُفضي بالضرورة إلى جمود الشريعة أو قصورها عن الوفاء بحاجات الناس؛ وهذا ما لا يَقبل القول به مسلمٌ غيور على دِينه وشريعته.

ثانيًا: الصحابة } قد أجمعوا على الاحتجاج بالمصلحة المرسلة التي لم يَرِدْ دليلٌ معيّن بإلغائها ولا اعتبارها؛ حيث قاموا بتشريع أحكام كثيرة لتحقيق مصالح مطلقة:

- فقد استخلف أبو بكر عمرَ بن الخطاب } وعن الصحابة أجمعين، في إمارة المؤمنين، لِمَا رآه من مصلحة الأمّة في ذلك، ولم يَرِد في هذه المصلحة دليل على اعتبارها؛ فإنَّ رسول الله ﷺ لم يستخلف أحدًا بعده صراحةً، ولم يَرِد عنه نصٌّ في ذلك.

- كما جمَع أبو بكر الصُّحف المتفرِّقة الَّتي كتب فيها الصَّحابةُ القرآنَ الكريم في مصحف واحد، عملًا برأي عمر، محافظةً على القرآن، وخوفًا عليه من الضَّياع بعد أن استحرَّ أو اشتدَّ القتلُ بالقرَّاء في حروب الرِّدَّة. وعندما تحرَّج أبو بكر من ذلك أوّلَ الأمر، لعدم وجود شاهد معيّن باعتبار هذه المصلحة، وقال: "كيف أفعلُ شيئًا لم يفعلْه رسولُ الله ﷺ؟"، قال له عمر: "إنه -واللهِ- خيرٌ ومصلحةٌ للمسلمين".

- وبمنطق الخيريَّة هذا، وبالمصلحة ذاتها، عمل عثمان بن عفان على تدوين القرآن وتوزيع نسخ منه على الأمصار الإسلامية، وإحراق ما عداه من نُسخ خاصة عند بعض أفراد الصحابة، واختلافهم في قراءة القرآن وانتقال هذا الاختلاف إلى صفوف الجند في الفتوحات الإسلاميَّة، حتى اتَّهم بعضُهم بعضًا بالابتداع، وفسَّق بل كفَّر بعضهم بعضًا، إلى أن هدى الله عثمانَ إلى هذا الخير والمصلحة للمسلمين في كل زمان ومكان.

معنى ذلك: أنَّ الخير مطلوبٌ في الإسلام لذاته، ولو لم يَرِدْ فيه نصٌّ، والخير هو المصلحة. وقد سلك المسلمون بها كلَّ مسلك، وإن اختلفت وجهات النظر في تصويرها وتقديرها، والتوسع في الأخذ بها؛ وذلك كلُّه أيضًا في دائرة المصلحة التي يهتدي إليها كلُّ فقيه ومجتهد.

ومن أمثلة العمل بالمصلحة المرسلة في عهد الصَّحابة الكرام أيضًا:

- ما ذهب إليه عليٌّ بن أبي طالب > من تضمين الصُّنَّاع كالغسَّال والصَّبَّاغ والنَّجَّار والخيَّاط، حتَّى يُحافظوا على ما تَحت أيديهم للنَّاس، وقال في ذلك: "لا يصلحُ النَّاسُ إلا بذاك".

- وكذلك تدوين عمر بن الخطاب > للدَّواوين؛ فقد روي أنَّه أوَّلُ من دوَّنها. وانظر مثلًا (الموطأ) للإمام مالك، كتاب: العقول، حيث تجد أمثلةً كثيرة، كتدوين عمر للدِّيات بأنواعها ومقاديرها.

- وكذلك جَعْل الحدِّ في شرب الخمر ثمانينَ، ، بعد أن كان الشاربُ لها يُضربُ بالجريد والنِّعال وغير ذلك، وفي حدود الأربعين في عهد الرسول ﷺ؛ لكن لَّما كثر الشاربون واستهانوا بالعقوبة، جعل عمر الزيادة تعزيرًا، كما قال الفقهاء.

وهكذا يمكن لنا أن نقول: إنَّ حجِّيَّةَ الاستدلال بالمصالح المرسلة، ثابتةٌ بالكتاب والسُّنّة والإجماع، كما دلَّ عليها استقراءُ الشريعة؛ فإنَّه قد عُلم من الشَّرع الكريم محافظتُه على المصالح وعدم إهدارها، ولا سيَّما إذا كانت المصلحة متمحِّضة، لم تستلزم مفسدةً، ولم تعارض مصلحةً راجحة، ولم تصادم نصًّا من الوحي.

على أنَّ عز الدين بن عبد السلام يقول: "ومن تتبَّع مقاصد الشرع في جلْب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ بأنَّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالُها، وأنَّ هذه المفسدة لا يجوز قربانُها، وإن لم يكن فيها نصٌّ ولا إجماع ولا قياس خاصٌّ؛ فإنَّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك وعلى كل حال، فرعايةُ المصالح من طرائق الاستدلال التي لا تستقلُّ ببيان الأحكام دون أصلٍ كليٍّ".

قال الغزالي: من ظنَّ أنَّه أصلٌ خامس، فقد أخطأ، لأنَّا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشَّرع، ومقاصد الشرع تُعرف بالكتاب والسُّنّة والإجماع؛ فكلُّ مصلحة

لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مُطَّرحة، ومن سار إليها فقد شرَّع، كما أنَّ من استحسن فقد شرَّع. وكلُّ مصلحة رجعت إلى حفظ مقصودٍ شرعيٍّ عُلم كونُه مقصودًا بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، فليس خارجًا من هذه الأصول، لكنَّه لا يُسمّى "قياسًا"، بل "مصلحة مرسلة"، إذ القياسُ أصلٌ معيَّن، وكون هذه المعاني مقصودةً عُرف لا بدليل واحد بل بأدلّة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة، وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فسُمّي بذلك: "مصلحةً مرسلة". وإذا فسَّرنا "المصلحة" بالمحافظة على مقصود الشَّرع، فلا وجه في الخلاف لاتِّباعها؛ بل يجب القطع بكونها حجةً. وحيث ذكرنا خلافًا، فذلك عند تعارض مصلحتيْن ومقصوديْن، وعند ذلك يجب ترجيحُ الأقوى.

وهي -كما ترى- كلمة جامعة، لعلَّك توافقُني في ذلك، ولا ترى ذكْرها إطالة؛ ومع هذا فإنَّ الاستدلال بالمصالح المرسلة ليس أمرًا هينًا، ولا هو بالمركب السَّهل، وليس هو حقًّا لكلِّ أحدٍ كائنًا من كان؛ إذ هو من أشدِّ مواقع الاجتهاد وأحراها، لِما يشترط في أهله من شروط، دونها خرط القتاد -كما يقال في الأمثال.

ولذلك نجد عالِمًا بالفقه والأصول والسياسة الشرعية أيضًا، هو القرافي المالكي يقول: "إنَّ مالكًا يشترط في المصلحة أهليَّة الاجتهاد، ليكون النَّاظر متكيِّفًا بأخلاق الشَّريعة، فينبو عقله وطبعه عمَّا يخالفُها، بخلاف العالِم بالسِّياسات إذا كان جاهلًا بالأصول، فيكون بعيدَ الطَّبع عن أخلاق الشَّريعة، فيهجم على مخالفة أخلاق الشَّريعة من غير شعور، إلا أنَّه مزلَّة قدَم للمبتدع في الدِّين، وهاوية ذمم للمقننين. نسأل الله العافية والسلامة".

وقد نبَّه إلى ذلك بعضُ أهل العلم مثل الشاطبي في (الاعتصام).

أدلّة المنكِرين لحُجِّيّة المصالح المرسَلة:

أمَّا عن أهمِّ أدلة المانعين للاحتجاج بالمصلحة المرسلة، فيكفي أن أقول: إنَّ المنكِرين لحجِّيَّة المصالح المرسلة استدلُّوا بالأدلّة الآتية:

أوّلًا: قالوا: إنَّ الشريعة قد جاءت بكل ما يحقِّق جميع مصالح الناس، إمّا في نصوصها أو بالقياس على ما جاء حُكمه في نصوصها؛ فليس هناك مصلحةٌ لم يَرِد دليلٌ على اعتبارها، والقول بغير ذلك يتنافى مع كمال الشريعة وتمامها الثابت بقوله ﷻ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

فإذا ظهرت مصلحةٌ لم يَرِد عن الشَّارع دليلٌ باعتبارها، كانت مصلحة وهميَّة لا حقيقيّة؛ فلا يصح بناء التَّشريع عليها.

ثانيًا: الاعتماد على المصلحة المرسلة في التَّشريع، يفتح -في نظرهم- البابَ لأصحاب الأهواء والشَّهوات من الحكّام والفقهاء، فيُدخلون في الشريعة ما ليس منها، ويشرِّعون أحكامًا باسم المصلحة، وهي في الحقيقة مَفسدة؛ وفي ذلك ضياعُ الشريعة وفساد الناس كما يقولون.

ثالثًا: الاعتداد بالمصالح في تشريع الأحكام يؤدِّي إلى اختلافها حسب الأزمنة؛ فيكون الأمر الواحد حلالًا في زمن معيّن أو بلد معيّن، لِما فيه من مصلحة، وحرامًا في زمنٍ آخَر أو بلدٍ آخَر، لِما فيه من مفسدة؛ وهذا يتنافى مع وحدة الشريعة ووحدة أحكامها وعمومها وخلودها.

لكنَّ الذي نراه: أنَّ الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، وبناءَ الأحكام عليها، هو الأمر الراجح الذي يتَّفق مع عموم الشريعة وخلودها، ومسايرتها لمصالح الناس في كل مكان وزمان؛ وهو الأمر الذي سار عليه الصَّحابة.

والقولُ بعدم الاعتداد بالمصلحة يؤدِّي إلى جمود الشَّريعة، أو كأنَّ القول باعتبارها لا يتنافى مع كمال الشَّريعة؛ بل إنَّه هو الذي يحقِّق كمالها وتمامها، وتحقيقها لمصالح الناس أجمعين، مهما اختلفت بيئاتهم وأزمانهم.

أمَّا الخوف من أصحاب الهوى وأهل الغرض والمرض من الحُكّام والفقهاء، فلا يصح أن يكونَ سببًا في إهمال مصالح النَّاس، ولا يمنع ضررَ هؤلاء إلا إبعادُهم عن ولاية أمْر النَّاس، وعن منصب التَّشريع، لأنَّ مَن غلب عليه الهوى وران على قلبه الفساد، يكون منه الخطر على الشَّريعة وأحكامها، سواء أكان التشريع مقيّدًا بالنصوص أو مقيّدًا بالمصلحة.

وأمّا قول المنكِرين للمصلحة المرسلة: إنَّ التَّشريع بمقتضاها يترتَّب عليه اختلاف الأحكام، ممَّا لا يتفق مع وحدة الشَّريعة وعمومها، فقولٌ ظاهر البطلان، لأنَّ هذا الاختلاف في الأحكام بناءً على اختلاف المصالح مقصد أساسيٌّ من مقاصد التَّشريع، يتحقق به خير الناس مهما اختلفت أزمانهم وديارهم. وهذا الاختلافُ لا يتنافى مع وحدة الشَّريعة وعمومها، لأنَّ الشَّريعة واحدةٌ عامَّة، تُطالبُ الجميعَ بتشريع ما يحقِّق مصلحتهم في المسائل التي لم يَرِد عن الشارع شاهدٌ باعتبارها ولا بإلغائها؛ فلم يكن الاختلافُ في أصل الشريعة حتَّى يتنافى مع وحدتها وعمومها، وإنما هو اختلافٌ في التَّطبيق وفي وجود المصلحة أو عدم وجودها.

شروط العمل بالمصالح المرسلة، وموقف الأئمة منها، والكلام على العرف

عناصر الدرس

شروط العمل بالمصلحة المرسلة، وموقف الأئمة منها

أولًا: شروط العمل بالمصلحة المرسلة:

لقد اشترط القائلون بحجِّيَّة المصلحة في التَّشريع أمورًا معيَّنة يجب تحقُّقُها، حتى لا تختلطَ المصلحةُ بالهوى والمفسدة؛ لكن -والحقَّ يُقال- إنَّ من هؤلاء مَن ضيَّق الأخذَ بالمصلحة المرسلة، بوضعه شروطًا صعبة التَّحقيق.

فهذا الإمام الغزالي يشترط لاعتبارها ثلاثة أوصاف على حدِّ قوله: أن تكون ضروريَّة، قطعيَّةً، كليَّة.

ومعنى: "أن تكون ضروريَّة"، أي: من الضَّروريات الخمس المعروفة؛ فإذا كانت في مرتبة الحاجيّات أو التَّتمَّات والتحسينيَّات لا تُعتبر.

ومعنى: "أن تكون كلِّيّة"، أي: تعمُّ جميع المسلمين، بخلاف ما لو كانت لبعض الناس دون بعض، أو في حالة مخصوصةٍ.

وأخيرًا "أن تكون قطعيَّةً أو قريبةً من القطعيَّة".

ويبدو للمتأمِّل: أنَّ الغزاليَّ لم يشترط هذه الشُّروط لكلِّ مصلحة، ولكن اشترطها في المثال الذي ذكَره، وهو: تترُّس الأعداء بالمسلمين في الحرب، وإن فَهم الأكثرون منه أنَّه شرطٌ عامٌّ لكلِّ المصالح.

أ- أدلَّة الاحتجاج بالمصلحة المرسَلة، وأدلَّة المانعين لها:

يبدو لِمن يتأمَّل في كلام الغزالي: أنَّه لم يشترط هذه الشروط لكلِّ مصلحةٍ، ولكنَّه اشترطها في المثال الذي ذكَره وهو: تترُّس الأعداء بالمسلمين في الحرب، وإن فهم

الأكثرون منه أنَّه شرط عامٌّ لكل المصالح، حتى قال القرطبيُّ: "هي بهذه القيود لا ينبغي أن يُختلف في اعتبارها". وأمّا ابن المنيِّر، فعدَّ ذلك تحكُّمًا من قائله.

ب- شروط المصلحة استنادًا إلى عمل الصحابة } :

الذي يظهر من عمل الصَّحابة } : أنَّهم لم يكونوا يلتزمون هذه الشُّروط كلَّها، وإنَّما يراعون المصلحة، وإن كانت جزئيَّة أو حاجيَّة أو ظنيَّة.

لاحظوا، هو يقول: ضرورية، كلّية، قطعية. ونحن نقول: إنَّ الصحابة كانوا يراعون المصلحة، وإن كانت جزئيَّة أو حاجيَّة أو ظنيَّة.

فهذا عمر بن الخطاب > يحكم بطلاق امرأة المفقود بعد مضيّ أربع سنوات، إمَّا من حين فقْده، وإمَّا من حين رفْع أمرها إلى القضاء، رعايةً لمصلحة الزوجة، ورفعًا للضَّرر عنها، وإن لم يثبت موتُ زوجها؛ وهي مصلحة جزئيَّة وحاجيَّة وظنيَّة. وقد وافق عمرَ على ذلك: عثمانُ، وعليٌّ، وابن عمر، وابن عباس، وجماعة من التَّابعين...

ويقضي عمرُ على محمد بن مَسلمة الأنصاري بالسَّماح لجاره الضَّحَّاك بن خليفة أن يسوق نهرًا في أرض ابن مسلمة؛ لأنَّ النهر ينفع جاره ولا يضرُّ محمَّدًا. وقد كان محمد بن مسلمة منع جاره من ذلك، فقال له جاره الضحاك: أنت تمنعني ما هو لك منفعة، تسقي منه أوّلًا وآخِرًا ولا يضرُّك. ولكنَّه أَبَى. ولَمَّا اختصمَا إلى عمر بن الخطاب > ، قال عمر لمحمد: "تمنع أخاك ما ينفعه ولا يضرُّك؟". فأصرَّ محمد على المنع. فقال له عمر: "واللهِ ليمُرَّنَّ به ولو على بطنك". ثم أمر عمر الضحاك أن يمرَّ بنهره في أرض محمد، ففعل.

وهذه واقعة مشهورة في فقه عمر واجتهاده.

والأمثلة كثيرةٌ على هذا الاتجاه من عمَل الصحابة والراشدين، نذكر منها على سبيل المثال أيضًا:

ما روي: أنَّ عمر بن الخطاب > أُتي بامرأة زنت، فأقرَّتْ، فأمَر برجمها. فقال عليٌّ > : "لعلَّ بها عُذرًا. ثمَّ قال لها: ما حملَك على الزِّنا؟ فقالت: كان لي خليطٌ -أي: شريك- وفي إبله ماءٌ ولبن، ولم يكن في إبلي ماء ولا لبن. فظمئت، فاستسقيتُه فأبى أن يسقيني حتى أعطيَه نفسي، فأبيت عليه ثلاثًا. فلمَّا ظمئتُ وظننتُ أنّ نفسي ستخرجُ، أعطيته الذي أراد، فسقاني. فقال عليٌّ: الله أكبر: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]".

كما قضى أميرُ المؤمنين عليٌّ > أيضًا في رجُل قطَع فرْجَ امرأة: أن يُؤخذ منه دية الفرج، ويُجبر على إمساكها حتى يموت، وإن طلَّقها أنفق عليها. يقول ابن القيم: "فللّه، ما أحسن هذا القضاء، وأقربَه من الصواب! فأمَّا الفرج ففيه الدِّية كاملةً اتفاقًا، وأمَّا إنفاقه عليها إن طلّقها، فلأنَّه أفسدها على الأزواج الَّذين يقومون بنفقتها ومصالحها فسادًا لا يُعوَّض. وأمَّا إجباره على إمساكها فمعاقبةٌ له بنقيض قصْده، فإنه قصد التخلص منها بأمر محرَّم، وقد كان يمكنه التخلص بالطلاق والخلع، فعدل عن ذلك إلى هذه المسألة القبيحة؛ فكان جزاؤه أن يُلزَم بإمساكها إلى الموت".

وقد نأتي بأمثلة أخرى من فقْه الصحابة والخلفاء الراشدين في العمل بالمصلحة، وإن كانت جزئيَّة أي: ليست كلِّيَّة أو عامة، وإن كانت أيضًا ظنِّيَّة أو ليست قطعيَّة.

ج- شروط المصلحة عند الإمام الشاطبي:

ولهذا لم يشترط الإمام الشاطبي مثلًا ما اشترطه الإمام الغزالي؛ وإنما اعتبر أمورًا ثلاثة يجب مراعاتُها عند الأخذ بالمصلحة، وهي:

الأمر الأول: أن تكون معقولةً في ذاتها، بحيث إذا عُرضت على العقول تلقَّتْها بالقبول. فلا مدخل لها في الأمور التعبدية؛ فإنَّ الأصل فيها: أن تؤخذ بالتسليم.

الأمر الثاني: أن تكون ملائمةً لمقاصد الشرع في الجملة، بحيث لا تُنافي أصلًا من أصوله ولا دليلًا من أدلّته القطعية؛ بل تكون متَّفقةً مع المصالح التي قصد الشرع إلى تحصيلها، بأن تكونَ من جنسها أو قريبةً منها، ليست غريبةً عنها، وإن لم يشهد دليلٌ خاصٌّ باعتبارها.

الأمر الثالث: أن ترجع إلى حفظ أمرٍ ضروريٍّ، أو رفع حرجٍ لازم في الدِّين. فأمَّا مرجعها إلى حفظ الضَّروريِّ، فهو من باب: "ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به"؛ هي إذًا من الوسائل إلى المقاصد. وأمَّا رجوعها إلى رفع حرج لازم، فهو إمَّا لاحق بالضروري، وإمَّا من الحاجيِّ الذي مردُّه إلى التَّخفيف والتَّيسير.

تعقيب على شروط المصلحة عند الإمام الشاطبي:

وليس من اللازم إذًا ما اشترطه الإمام الشاطبي: أن تكون المصلحةُ من الضروريات، فقد تكون مصلحةً حاجيَّةً ممَّا يؤثر على الناس ويرفع عنهم العنت والحرج.

وليس من اللازم أيضًا أن تكون كلية عامة؛ فرعاية مصالح الأفراد والفئات المختلفة، أمرٌ معتبر في الشريعة.

وليس من اللازم بعد ذلك أن تكون قطعية؛ فالعمل بالظن الراجح في النصوص وفي دلالات الألفاظ أمرٌ معمول به في الأحكام الفرعية، وناط به الشرع أمورًا كثيرةً. كلُّنا يعرف ذلك، سواءً من حيث الاستدلال بخبر الواحد على سبيل

المثال، أو بالقياس، أو بغير ذلك من أدلة التشريع، فضلًا عن دلالات الألفاظ في القرآن الكريم وفي السُّنّة المطهّرة.

والأمر المهمٌّ، والذي ينبغي الالتفات إليه والاحتياط فيه: أن تكون المصلحة حقيقيَّة لا وهميَّة، فقد يخيِّل الهوى، أو تُخيِّل الشهوة، أو يُخيِّل الوهم وسوءُ التّصوّر، أو الإلفُ والعادة، لبعض الناس: أنّ عملًا ما مصلحة وهو في حقيقته مفسدة، أو أنَّ ضرره أكبر من نفْعه. فكثيرًا ما يُغفل الناس المصلحة العامة لأجل المنفعة الخاصة، أو يَغفلون عن الضرر الآجل من أجْل النَّفع العاجل، أو يُغفلون الخسارة المعنويَّة من أجْل الكسب المادي، أو يتغاضَون عن المفاسد الكبيرة من أجْل مصلحة صغيرة. فالاعتبارات الشَّخصيَّة والوقتيَّة والمحليَّة والماديَّة لها ضغطُها وتأثيرُها على تفكير البشر؛ لهذا يجبُ الاحتياط والتَّحرِّي عند النظر في المصالح وتقويمها تقويمًا سليمًا عادلًا.

يقول الإمام ابن دقيق العيد: "لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، ولكنَّ الاسترسال فيها وتحقيقَها يحتاج إلى نظر سديد".

الخلاصة:

أهمّ شروط العمل بالمصلحة في التشريع:

كما قلنا: اشترط القائلون بحُجّية المصلحة في التشريع أمورًا معيَّنةً يجب تحقّقها حتى لا تختلط المصلحة بالمفسدة أو بالهوى؛ وتلك الشروط بإيجاز هي:

الشرط الأول: أن تكون المصلحة حقيقيَّة لا وهميَّة، ويرى أهل الحل والعقد: أنَّ تشريع الحُكم بناء عليها يجلب نفعًا للناس، أو يدفع ضررًا عنهم؛ فلا اعتبار للمصالح التي قد يراها بعض الناس، مثلَ: ما يُدَّعى من مصلحة في إعطاء حق

التطليق للقاضي وحْده في جميع الحالات؛ فإنَّ هذا التشريع لا توجد فيه مصلحةٌ، بل إنه يؤدِّي إلى فساد الأسرة والمجتمع، حيث يقوم ارتباط الزوج بزوجته حينئذٍ على أساس من الإكراه القانونيِّ، لا على الرضا والمودَّة وحُسن العشرة.

الشرط الثاني: أن تكون المصلحة مصلحة عامّة كلِّيّة، لا تختصُّ بفرد ولا بأفراد قلائل، كما إذا تترَّس الكفار بجماعة من المسلمين، بحيث إذا امتنع المسلمون عن قتالهم محافظةً على حياة مَن تترَّسوا بهم من المسلمين غلبَ الكفارُ حتمًا، وإذا قَتلوا من تترَّسوا بهم من المسلمين اندفعت هذه المضرَّة عن كافة المسلمين؛ فيُباح عندئذٍ قتْلُ هؤلاء المسلمين الَّذين تترَّس بهم الكفار، تحقيقًا لمصلحة عامَّة المسلمين.

الشرط الثالث: أن تكون المصلحة ملائمةً لمقاصد الشارع، ولو لم يشهدْ لها دليلٌ خاص.

الشرط الرابع: ألاّ تكون النُّصوص قد جاءت بعدم اعتبارها وبإلغائها. وقد مثَّل العلماء لذلك بما أفتى به أحدُ فقهاء الأندلس أحدَ ملوكها -كما أشرنا إلى ذلك في الدرس الماضي- حيث جامع هذا الملِك في نهار رمضان، فأفتاه هذا الفقيه بأنَّه لا كفارة لإفطاره في نهار رمضان عامدًا إلا أن يصوم شهريْن متتابعيْن، ولم يُفتِه بالتخيير بين الإعتاق والصوم كما هو مذهب مالك، ولا بالإعتاق فقط كما هو مذهب غيره من الأئمَّة. وقد بنى هذه الفتوى على ما رآه من مصلحة اقتضت في رأيه إلزام هذا الملِك بالصيام حتى لا يعود إلى مثل ذنْبه بانتهاكه حرمةَ رمضان. أمَّا إعتاق رقبة فلا زجر فيه؛ لأنَّه يملك من الرقاب عددًا كبيرًا.

فقد رأى كثيرٌ من العلماء أنَّ هذه الفتوى قد انبنت على مصلحة ملغاة؛ فإنَّ النَّصَّ الوارد في الكفَّارة لم يُفرِّق بين ملِك وغيرِه في كفارة الإفطار، وإن المصلحة

في الكفارة لا تقف عند الزجر والرَّدع كما فهِم هذا الفقيه - غفر الله لنا وله - بل إنَّها تتجاوزه إلى السَّتر والتَّعويض، كما يؤخذ من لفظها ومعناها اللُّغوي. والستر يتحقَّق بالعتق وبالإطعام كما يتحقَّق بالصَّوم.

ثانيًا: موقف الأئمَّة من المصلحة المرسلة، وأمثلة لأحكام فقهيَّة وقانونيَّة:

جمهور الفقهاء متَّفقون على: أنَّ المصلحة أساسٌ صالح لتَشريع الأحكام الفقهيَّة، غير أنَّ:

جمهور الحنفيَّة والشافعيَّة: يشترطون في المصلحة: أن تكون داخلةً تحتَ القياس؛ بحيث يوجد أصلٌ معيَّن يُقاسُ عليه، وتُوجد فيه علَّة منضبطة يكون في ربط الحكم بها مَظِنَّة تحقيق المصلحة. ويزداد توسُّع الحنفية عن الشافعية في هذا المجال لاعتمادهم على الاستحسان الذي يستند في بعض الأحيان إلى المصلحة كما سيأتي.

المالكيَّة والحنابلة: فإنَّهم يَبنون الأحكام على مجرَّد المصلحة، دون أن يتكلَّفوا إدخالها في القياس، ومن غير أن يبحثوا عن أصلٍ معيَّن يقيسون عليه؛ ولهذا اشتهر على لسان العلماء: أنّ الاحتجاج بالمصلحة المرسلة هو مذهبُ المالكيَّة والحنابلة، دون الحنفيَّة والشافعيَّة.

والحقُّ في ذلك - فيما نرى -: أنَّ المذاهب الأربعة تعتدُّ بما يُسمَّى: "مصلحةً مرسلة"، غيرَ أنَّ:

جمهور الحنفيَّة والشافعيَّة: يُحاولون إدخالَها في القياس، ويتشدَّدون في ذلك؛ ضبطًا للأحكام واحتياطًا في أمر التَّشريع.

أمَّا المالكيَّة والحنابلة، فإنَّهم يجعلونها دليلًا مستقلًّا بعنوان: المصلحة المرسلة، أو بعنوان: الاستصلاح، أو بعنوان: الاستدلال، ويضعون الشُّروط للتَّشريع على أساسها.

مجال العمل بالمصلحة المرسلة:

يقتصر العمل بالمصلحة المرسلة عند المحتجِّين بها على المعاملات؛ لأنَّ المصلحة فيها يمكنُ إدراكُها ومعرفتها، ولا تتجاوزُها للعبادات؛ لأنَّها تنظيماتٌ لعلاقة الإنسان بربِّه، فيُقتصرُ فيها على ما ورَدَت به النُّصوص؛ ومن ثَمَّ لا يصحُّ إنشاءُ عبادة لم يأتِ بها نصٌّ، بدعوى أنَّ فيها مصلحةً.

ولأنَّ فتحَ باب التَّشريع بالمصلحة في نطاق العبادات يؤدّي إلى تغيُّر شعائر الدِّين، وتعدُّدها، والابتداع فيها، والتَّلاعب بها؛ وقد جعلها الله شعائر واحدةً تعمُّ النَّاس جميعًا على مرِّ الأزمان والعصور.

تعارض المصالح واختلاطها بالمفاسد:

لا تكاد تخلو المصالح من مفاسد تختلط بها، كما لا تخلو المفاسد في أغلب الأحوال من مصالح تتصل بها.

كما أنَّ المصالح تتفاوت قوَّةً وضعفًا بحسب حاجة الناس إليها.

وتتفاوت المفاسد قوةً وضعفًا بحسب تضرُّر الناس منها.

ولهذا كان المعوَّل عليه دائمًا هو: جلبُ أرجح المصالح، ومنعُ أكبر المفاسد.

أمثلة لأحكام فقهيَّة وقانونيَّة مبنيّة على المصلحة المرسَلة:

هناك أمثلة فقهيَّة وقانونيَّة لأحكام مبنيَّة أو قائمة على هذه المصلحة المرسلة. نذكر منها:

أ. أمثلة فقهية:

١. فرْضُ الضرائب على الناس، إذا لم يكن في بيت المال ما يكفي للمصالح العامة.

٢. ضربُ المتَّهم الذي اعتاد السَّرقة؛ حملًا له على الإقرار وإظهار المسروق، في مذهب مالك.

٣. الحُكم بطلاق امرأة المفقود بعد مُضيٍّ أربع سنوات من تاريخ فقْده، وبعد التَّحرِّي عنه بكل السُّبل المتاحة؛ رعايةً لمصلحة الزوجة ورفعًا للضَّرر عنها، ولا سيَّما إذا رفعت أمْرَها إلى القاضي.

٤. قَبول شهادة الصبيان بعضِهم على بعض، في الحوادث التي لا يحضرها غيرُهم.

ب. أمثلة قانونية:

هذا وقد صدرت بعض التشريعات في مصر -على سبيل المثال- بناءً على ما فيها من مصلحة، ومن ذلك:

١. أنّ عقد الزواج الذي لا يثبت بورقة رسميَّة لا تُسمع الدعوى به عند الإنكار.

٢. أنّ عقد البيع الذي لا يسجّل في الشهر العقاري، أو الجهات المختصّة بالتسجيل والتوثيق، كالمحاكم الشرعية وما في حُكمِها، لا ينقل الملكية، ولا يثبت حقَّ القانونية.

وكانت المصلحة في كل ذلك: قطعَ السبيل على الادِّعاءات الباطلة والتَّحايل والتَّزوير في العقود، بما في ذلك عقد الزواج وعقود المعاوضات الأخرى...

٣. إيجاب زراعة نسبة من الأراضي لبعض المحاصيل الزراعية، في أيَّام الحروب والأزمات الاقتصاديَّة، حتى تتوفّر حاجة الناس إلى الطعام. ومن هذا القبيل أيضًا: تقييدُ المباح، كتلك القوانين التي تحافظ على البيئة، بمنع اصطياد أنواع معيّنة من الحيوانات والطيور حتى لا تنقرض وينقطع نسلُها، أو اصطياد صغار السمك أو السمك الكبير بالسُّمِّ والديناميت وما في هذا المعنى، ممَّا يحمل خطرًا على الإنسان وعلى البيئة.

٤. وضع قواعد خاصة للمرور في الطرقات العامة؛ وذلك رغبةً من المشرِّع في تحقيق المصالح التي تترتَّب على هذه التَّشريعات، وكلُّها تكون تشريعات إسلامية، ويكون الحُكم الوارد فيها هو حُكم الله؛ بحيث يترتب الثواب الأخروي على امتثالها والعقاب الأخروي على مخالفتها، فضلًا عن العقوبة الدنيوية المقرَّرة قانونًا أو عرفًا، مادامت تعتمد على مصلحة حقيقيَّة.

وينبغي أن نُشير هنا إلى حقيقةٍ هامة، وهي: أنَّ الأحكام المبنيَّة على مصلحة معيَّنة تظلُّ معتبرةً ما بقيتْ هذه المصلحة التي هي مناط الحُكم وعلَّته، فإذا انتقلتْ وجب أن يتغيَّر الحكمُ تبعًا لها؛ لأنَّ الحُكم يدور مع علَّته وجودًا وعدمًا.

وهذه الجزئيَّة هي موضوع المطلب الثاني في كلامنا عن المصلحة بصفة عامّة، والمصلحة المرسلة بصفة خاصة.

خاتمة حول موقف فقهاء هذا العصر من المصلحة المرسَلة:

أُحبّ أن أنهي كلامي عن موقف الأئمَّة من المصلحة المرسلة، وبعض الأمثلة الفقهية والقانونية لأحكام مبنيَّة عليها، أُحبُّ أن أشير إلى موقف فقهاء العصر منها، وحاجة الناس في عصرنا إليها. وهذا ما يمثِّل خاتمة هذا المطلب.

أ. موقف فقهاء العصر من المصلحة المرسَلة:

وعلى حدِّ قول الدكتور القرضاوي في كتابه (السياسة الشرعية): "لم أر أحدًا يُعتدُّ به من فقهاء عصرنا، إلا اعتدَّ بالمصلحة المرسلة، واعتبرها من أدلَّة الشرع فيما لا نصَّ فيه، بشروطها الشَّرعيَّة وضوابطها المرعيَّة. قال ذلك الشيخ الخضري، والشيخ أحمد إبراهيم، فيما كتباه في (أصول الفقه)، والأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي في كتابه (بحوث في التشريع الإسلامي).

وقال الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (مصادر التَّشريع فيما لا نصَّ فيه) عندما تحدَّث عن "الاستصلاح": "وهو أخصب الطرق التَّشريعيَّة فيما لا نصَّ فيه، وفيه المتَّسعُ لمسايرة التشريع لتطوّرات الناس وتحقيق مصالحهم وحاجاتهم".

وكذلك قال الشيخ أبو زهرة في كتابه عن مالك، وفي كتابه (أصول الفقه)، والشيخ الأكبر محمود شلتوت في كتابه (الإسلام عقيدة وشريعة) وفي "فتاويه"، والشيخ محمد مصطفى شلبي في كتابه (تعليل الأحكام)، ومثل ذلك

الشيخ مصطفى الزرقا في كتابه (المدخل الفقهي العام) وفي رسالة عن المصلحة المرسلة، والدكتور مصطفى زيد في رسالة عن (المصلحة في التشريع الإسلامي)، والدكتور حسين حامد حسان في رسالته (نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي)، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في رسالته (ضوابط المصلحة في الشرع الإسلامي)، وكثيرون من المعاصرين ممَّن كتبوا في أصول الفقه مثل: الدكتور عبد الكريم زيدان، والدكتور وهبه الزّحيلي.

ب- حاجة الناس في عصرنا إلى فقْه المصلحة الشرعية:

أمَّا عن حاجة الناس في عصرنا، فيقول: "ممَّا دعا هؤلاء العلماء إلى القول بالمصلحة المرسلة هو: ما لمسوه من حاجة الناس في عصرنا إلى اعتبار المصالح في التَّشريع وفي الفتوى وفي القضاء، إلى جوار ما وجدوه من أدلة عامة في النصوص والقواعد والمقاصد الشرعية تؤيِّد الأخذ بالمصالح. ومن أجل هذا ضمَّت القوانين الحديثة أحكامًا شتَّى كثيرةً، مناطُها المصلحة ولاشيء غيرها، مثل: اشتراط توثيق عقد الزواج -كما ذكرناه- بالجهة الرسمية وإلاّ لم تسمع المحاكم دعواه، وكذلك توثيق عقود الملكية في دوائر الشهر العقاري أو التسجيل العقاري، وكذلك قوانين البناء حيث تشترط إذْن البلدية أو الحيّ أو المحليات أو غيرها. ومثل ذلك: اشتراط الحصول على رخصة قيادة من إدارة المرور لِمَن يسوق سيارة أو مَركبة بخارية ونحوها، وكذلك من يزاول مهنة كالطب والهندسة والصيدلة والمحاماة وغيرها، لا بدَّ لهم من ترخيص، بعد توافر الشروط المطلوبة في مزاولة المهنة.

وهناك قوانين كثيرة تكاد تكون مبنيَّة على المصلحة، مثل: قانون السيْر أو المرور، وكذلك قانون العمل والعمال. وحتى القوانين التي لها صلة بالشرع، فيها موادّ

غزيرة ووفيرة مربوطة بالمصلحة، مثل: قانون تنظيم استعمال المخدّرات صناعةً وتجارةً واستعمالًا.

ولعلَّ من أهمِّ ما نحتاج إليه في عصرنا: تقنينَ العقوبات التعزيرية، مثل: عقوبة أكل الربا، أو بيْع الميتة، أو لحم الخنزير، أو أخذ الرشوة أو إعطائها، أو أكل مال اليتيم، أو الغش والاحتكار، أو منع الزكاة، أو ترك الصلاة، أو المجاهرة بالفطر في رمضان، أو معاكسة النساء والفتيات في الطريق العام، أو خطفهنَّ واغتصابهنَّ، أو الاتِّجار في الأغذية الفاسدة والملوَّثة، إلى غير ذلك من الآفات والرذائل التي تنتشر في المجتمع، ولا تجد الرَّدع الكافي، ويُكتفَى فيها بالوعظ والإرشاد مع ما عُلم من أن الله يَزَعُ بالسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن.

وهناك مئاتٌ من المعاصي والمخالفات والمنكَرات التي نَهى عنها الشَّرع أو أمَر بضدِّها، ولكنَّه لم يضع لها عقابًا محدّدًا، ومن ثمَّ تحتاج في رأينا إلى تقنين في ضوء ما قرَّرناه بخصوص المصلحة؛ بل إنِّي أرى أنَّ من حاجات عصرنا ومصالِحه أن نقنِّن الفقه الإسلامي في صورة موادّ مرقَّمة ومنضبطة على غرار القوانين الحديثة، وهو ما أخذت به الدولة العثمانية في عهودها الأخيرة، حين قنّنت فقه المعاملات على المذهب الحنفي أو بعبارة أدقَّ: على المُفتَى به في المذهب غالبًا، وذلك ما تضمّنتْه "مجلة الأحكام العدلية" الشهيرة، والتي ظلّت أحكامها سارية في بعض البُلدان العربية مثل: الأردن والكويت إلى وقت قريب. إلا أنَّني أنصح ألاّ يكون التقنين في عصرنا ملتزمًا بمذهب واحد، بل بالشريعة الرحبة بمجموع مدارسها ومذاهبها، بل يُستفاد من كل الثَّروة الفقهيَّة، ولو من خارج المذاهب المشهورة أو المعروفة لنا، كفقه الصحابة والتَّابعين ومَن بعدهم من نظراء الأئمة وشيوخهم، ومن انقرضت مذاهبهم.

فلا ينبغي أن نُضيِّق على أنفسنا بالتزام مذهب واحد، وقد وسَّع الله علينا؛ وكلّهم يُؤخَذ من قوله ويُردُّ إلاّ رسولَ الله ﷺ. وكلُّهم أيضًا من رسول الله ﷺ ملتمسٌ. وكلهم كانوا يقولون: "كلامنا صواب يحتمل الخطأ، وكلام غيرنا خطأ يحتمل الصواب"، أو نحو هذا.

كما ننصح بمراجعة التَّقنينات التي نصدرها على ضوء التطبيق الفعلي ما بين فترة وأخرى، لنحذف ما ينبغي حذفُه ونضيف ما ينبغي إضافتُه، ونُعدِّل ما ينبغي تعديله. ومِن ذلك: ما ذكرناه -والكلام للدكتور القرضاوي- من تقنين التَّعزيرات أو العقوبات التَّعزيريَّة التي ترَكها الشرع لتقدير الأئمة والقضاة في كل مخالفة شرعية أو معصية لا حدَّ فيها ولا كفَّارة؛ وذلك حتى لا تُترك لهوى أيٍّ منهم، وإنما نضع لها ضوابط في ظلِّ أغراض تطبيق العقوبات في الشَّريعة الإسلاميَّة.

هذا، وما يختاره الإمام أو وليُّ الأمر من التَّقنين يُعتبر رأيًا له يُعمل به بشرطه، حيث لا يُعمل برأي وليِّ الأمْر لِمجرّد أنه رأي وليِّ الأمر؛ تلك هي المجالات الثلاثة التي يُعمل فيها برأي وليِّ الأمر، وهي:

١. ما لا نصَّ فيه.

٢. ما يحتمل عدَّة أوجُه.

٣. المصالح المرسَلة.

ومفهوم هذا: أنَّ ما عدا هذه الثلاثة لا يؤخذ فيها برأيه؛ إذ تكون ممّا فصّلت فيه نصوص الشرع من الكتاب والسّنّة، أمرًا أو نهيًا. فالأوامر تُمتثل والنواهي تُجتنب، ولا يجوز لوليِّ الأمر أن ينفي ما أثبته الشرع أو يُثبت ما نفاه، أو يلغي فرضًا فرضَه الله على عباده، أو يُحلَّ حرامًا حرّمه الله عليهم، أو يُحرِّم عليهم ما

أحلَّه الله لهم، أو يشرع لهم من الدين ما لم يأذن به الله ﷻ؛ فليسَ صنيعُ شيء من هذا كله من شأنه ولا هو من حقِّه. وهو لو فعل ذلك كان متعدِّيًا على حق الله ﷻ وسلطانه، متألِّهًا في الأرض بغير حقٍّ؛ ومن حقِّ الناس في هذه الحال، بل من واجبهم: أن يرفضوا طاعته التي أمرَ الله ﷻ بها في قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩].

فإنّ الطاعة الواجبة لأولي الأمر إنما هي في المعروف الذي تعرفه الفِطَر السليمة والعقول الرشيدة، ممّا جاء به الشرع وأيّده العقل. وليست طاعة وليّ الأمر مطْلَقة؛ حتى إنَّ الله ﷻ قيَّد الطاعة لرسوله بالمعروف أيضًا، حين قال في بيعة النساء له: ﴿ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ ﴾ [الممتحنة: ١٢] وقال ﷺ لأصحابه : ((إنَّما الطاعة في المعروف)) وهذا حديث متَّفقٌ عليه. وقال أيضًا: ((حقٌّ على المرء المسلم: السمعُ والطاعة فيما أحبَّ وكَرِه، ما لم يُؤمَر بمعصية؛ فإذا أُمِر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)) متّفق عليه عن ابن عمر. وقد اتفق المسلمون على: أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. والقرآن الكريم حين أمر المؤمنين بطاعة أولي الأمر منهم، عقّب على ذلك قائلًا: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ [النساء: ٥٩].

والرَّدُّ إلى الله يعني: الرَّدَّ إلى كتابه، والرَّدُّ إلى الرسول بعد وفاته يعني: الرّدّ إلى سُنّته. فليس وليُّ الأمر المسلم طليقَ العنان، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عمَّا يفعل؛ هذا شأنُ الإله وحده. إنما هو بشر يُحاسَب، ويُسأل، ويُنصَح، ويُوَجَّه. ومن حق أيِّ فرد من رعيَّته: أن ينصح له ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر. ومن واجبه: أن يقبل منه ويشجّعه، كما قال عمر لِمن قال له: "اتّق الله!": "لا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خيرَ فينا إذا لم نسمعْها".

تغير الأحكام تبعًا لتغير المصلحة أو العرف

العناصر الأساسية التي تشكِّل هذا المطلب هي:

١. المقصود بالتَّغيُّر أو التَّغيير.

٢. مراعاة هذا التَّغيُّر هو مسلك الشارع الحكيم، منذ نزول القرآن الكريم بالنسخ أو بالتّدرّج في تشريع بعض الأحكام.

٣. عن أثر العرف في مسألة تغير الحُكم هذه.

قبل أن نبدأ في تفصيل هذه المحاور أو هذه العناصر الثلاثة عن تغيُّر الأحكام تبعًا لتغيُّر المصلحة أو العرف، نحدِّد هنا بوضوح الأفكار أو العناصر الأساسية في هذا المطلب.

الفكرة الأولى: المقصود بالتَّغيُّر أو التَّغيير، وفي أيِّ الأحكام الشرعيَّة يكون أو يتحقّق؟:

اعلموا، أننا استخدمنا كلمتَي: "التَّغيُّر" و"التغيير"، مع أننا عرفنا أنَّ أهل العلم باللغة العربية وأوزانها واستعمالاتها، يُفرِّقون بين وزن "تفعُّل" و"تفعيل" من جهة:

أنَّ الأول يدلُّ على التَّفعُّل التِّلقائيِّ، أو الذَّاتي، أو الطَّبيعي، أو الدَّاخليِّ.

أمَّا الثاني، فيكون بناءً على تدخُّلٍ من الإنسان أو من غيره...

أي: أنَّ حدوث التغيير في الأوّل يكون من داخله، أمّا في الثاني فيحدث أو فيطرأ عليه من خارجه. ولعلَّ هذا يتّضح لكم من تدبّر دلالات الألفاظ الآتية: "تطوُّر"

و"تطوير"، و"تبدُّل" أو "تغيُّر" أي: من تلقاء نفسه، و"تبديل" أو "تغيير" أي: بفعل الغير. ومثله: "تحكُّم" و"تحكيم"، "تفسُّخ" و"تفسيخ"، "تبصُّر" و"تبصير"، "تدبُّر" و"تدبير"، وهكذا...

وهذه الحقيقة اللُّغويَّة أو الدَّلاليَّة ليست مقصورةً على علماء اللغة، وإنَّما يفهمها الفقهاء والأصوليُّون أيضًا -أي: أنَّهم جميعًا يعرفون تلك التفرقة اللُّغويَّة والدلالية في الأساليب العربية- وهذا طبعًا من أوّل شروط الاجتهاد عندهم؛ ولذلك نجِدهم يتكلمون مثلًا عن عوارض الأهليَّة الطبيعيَّة والمكتسبة، وعن ذهاب المحلِّ -أي: محلِّ الحُكم مكانًا أو زمنًا أو تكليفًا- وأثره في الحُكم الشرعي، ممَّا لا يتّسع المجال لتفصيل شيءٍ من ذلك، أو حتى الإشارة إليه، فوق أنه ليس من مقتضيات دراستنا في السياسة الشرعية من الناحية التأصيليَّة أو النظريَّة على الأقل، وإن كان لها بعضُ تعلُّق أو على نحو ما بالجانب التطبيقي للأهلية وعوارضها على سبيل المثال.

والمقصود بالتَّبديل هنا: الانتقال من حكمٍ غير تعبُّديٍّ ولا من المقدَّرات الشَّرعيَّة كان معمولًا به، إلى حُكم آخَر مغاير له، يُحقّق مصلحةً طارئةً تقتضي القولَ به والعدول إليه.

أمَّا الأحكام التعبدية وما أُلحق بها، فإنَّ الفقهاء مُجمِعون على: أنَّها لا تقبلُ تبديلًا ولا تغييرًا بحال من الأحوال، لأنَّها أحكامٌ توقيفيَّة، حتى مع ذكْر حكمة مشروعيَّتها. وهي تختلف مع أحكام المعاملات ونحوها، ممَّا هو مبنيٌّ على مصالح العباد وحاجاتهم؛ فإنَّ الأحكام بالنسبة لها مرتبطة بالمعاني والآثار التي انْبَنَتْ

عليها، ولذا جاءت النصوص فيها مجملةً وعامة في حدود القواعد الكلية، فكانت خاضعةً للمصالح ومرتبطةً بها.

ولهذا ذهب فريق من الفقهاء إلى جواز تبديل أحكامها، وإن وُجدت نصوص مخالفةٌ لها، أو وُجد إجماع يختلف في الظاهر مع هذا، لأنَّ الحُكم فيها يدور مع العلَّة والمقصد وجودًا وعدمًا؛ فأفتَوا ببعض أحكام تخالف منطوق النَّصِّ. على أنَّ جمهور الفقهاء يخصُّون التبديل بالأحكام التي لم يَرِد فيها نصٌّ ولا إجماع صحيح؛ وهذا ما نؤيِّده في الجملة، سدًّا لباب التلاعب وتحكيم الهوى والغرض.

وإليكم ما يؤيِّد القول في التبديل بصفة عامة عند اقتضاء المصلحة له، ممَّا أورده مَن فهموا روح الشَّريعة ومراميها من الفقهاء والباحثين.

من أقوال العلماء التي تؤكِّد القول بتبديل الأحكام عند اقتضاء المصلحة له:

يقول ابن القيم مثلًا: "إنَّ تغيّر الفتوى بحسب الأمكنة والأحوال والنِّيَّات والعوائد، معنىً عظيمُ النَّفع جدًّا، وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيم على الشَّريعة، أوجب من الحرج والمشقَّة ما يفيد أنَّ هذه الشريعة لا يُعقل أن تأتيَ به".

وهذا النقل يؤيِّد ما نقوله من أنَّه لا بدَّ من تبديل الأحكام الفقهية على حسب المصلحة، حتى لا يكون هناك انفصالٌ بين الأحكام وشئون الناس ومصالحهم؛ فإنَّ ذلك الانفصال لا يتَّفق مع العقيدة الإسلاميَّة التي هي معلومة من الدِّين بالضرورة، من أنَّ الشريعة صالحةٌ لكل زمان ومكان، فكان لا بدَّ أن تسايرَ شئون الناس ومصالحهم؛ وما دام ذلك متَّفِقًا مع روح الشَّريعة ومسايرًا لِما

يفهمه الأئمَّة والفقهاء من اتِّجاهاتها التي أساسُها تحقيقُ اليسر على الناس، ورفْع الحرج عنهم؛ وذلك لا يتحقَّق إذا التزم القول بحُكم كان مبنيًّا على معنى من المعاني، ثم تغيَّر ذلك المعنى وحدَث معنىً يقتضي خلافَه من الأحكام.

وينقل الزَّيلعي الحنفي عن فقهاء بلخ: أنَّ الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان.

ويقول القرافي المالكي أيضًا: "إنَّ الجمود على المنقولات أبدًا ضلالٌ في الدين، وجهْل بمقاصد علماء المسلمين والسلف".

هذا الكلام نقلًا عن الدكتور محمد سلام، مذكور في كتابه (المدخل للفقه الإسلاميِّ).

الفكرة الثانية: الشارع الحكيم هو الذي رسم خطّة التَّغيير في بعض الأحكام:

الشارع الحكيم منذ نزول القرآن، هو الذي رسَم لنا تلك الخطة بالتَّغيير في الأحكام بالنَّسخ لبعضها والتَّدرُّج في تشريعها، مسايرةً لمصالح الناس بالأخفّ والأيسر عند الحاجة، أو انتقالًا إلى الأشقِّ كذلك عند الحاجة، تثبيتًا للنُّفوس ومقاومةً لما فيها من رعونات أو انحرافاتٍ قد تجرُّ إلى فساد الاختلاف والعداوة، وأنَّ في هذا التَّصرُّف لَتعليمًا لولاة الأمر من الحُكام والعلماء: أن يسلكوا مسلك هذا التصرف، وأن يتَّخذوا من حكمة الشارع حكمةً تُمكِّن الناس من خلافة الله في الأرض، بالتماس ما يُصلحُهم، والدَّوران حولَ ما تَطَلَّبُهُ حاجاتُهم ومنافعهم.

ومع هذا، فمعلومٌ: أنَّ النسخ في الأحكام والتّدرج في تشريعها من اختصاصات المشرِّع، ومن الأمور التي لا تكون إلاّ في فترة الوحي ولا تقع

بعدها ؛ لكننا نفيد فقط من هذا المنهج في سياساتنا وأمورنا الاجتهادية التي قد تتغير بتغيُّر الظروف والأحوال.

الحُكم الاجتهاديُّ قابلٌ للتَّبديل :

ثم أنَّ فيما تُصوِّره السّنة النبوية الشريفة من ذلك ، ما يركِّز في نفس الفقيه : أنَّ الحُكم المجتهَد فيه لا ينبغي أن يكون لزامًا على الناس لا يقبل تحويلًا ولا تبديلًا ؛ فقد روى أحمد وغيره : ((أنَّ عليًّا > قال : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِذَا بَعَثْتَنِي أَكُونُ كَالسِّكَّةِ الْمُحْمَاةِ أَمْ الشَّاهِدُ يَرَى مَا لَا يَرَى الْغَائِبُ قَالَ الشَّاهِدُ يَرَى مَا لَا يَرَى الْغَائِبُ)).

والمقصود بـ"السِّكَّة المحماة" : الحديدة التي تُسَكُّ عليها النُّقود ، والمعنى : أأكونُ كالآلة ، فلا أتصرَّف بما تتطلَّبه المصلحة والظُّروف؟

وهذا يدلُّ على : أنَّ مراعاة المصلحة أمرٌ له خطرُه ، ويسمح بالتصرف حتى في أثناء نزول الوحي ، ما دام الشخص في مكانٍ تدعو ظروفه إلى التصرف ؛ فيا لها من سماحة ويسر.

أمثلة على العمل بالعرف، والقياس وأركانه

عناصر الدرس

أمثلة على أثر العرف في مسألة تغيير الحكم، ومناقشة بعض لأحكام الاجتهادية البارزة التي يَظنُّ البعضُ أن فيها مخالفةً للنُّصوص

الفكرة الثالثة: أثَر العرف في تغيُّر الفتوى:

أمّا الفكرة الثالثة فعن أثر العرف في هذه المسألة، بمعنى: هل يمكن تغيُّر الفتوى بتغيُّر أعراف الناس وعوائدهم فقط، أم أنَّ ذلك التَّغيُّر مرتبطٌ أوَّلًا وآخرًا بالمصلحة؟.

نماذج من الأحكام التي دارت مع المصلحة، وروعي فيها العُرف الجاري:

أولًا: من عهد الصحابة }:

قد روي أن الإمام عليًّا بدَّل حُكمًا يتَّصل بتضمين الصُّنَّاع، فقال بجواز التَّضمين ما لم يَقُم الصانع ببيِّنة على أنه لم يتعدَّ أو لم يفرِّط في الأمانة أو في حفظ الشيء المستصنَع، وهو هو الذي طلب منه تصنيعه ثم ضاع أو احترق أو تلف بأيِّ شكل من الأشكال. وكان الحُكم قبل ذلك بعدم تضمين الصناع، لأنَّ يدَهم يدُ أمانة، ويد الأمين غير ضامنة. وإنما عدل الإمامُ عليٌّ عن ذلك، لأنَّه رأى النَّاس لا يحتاطون في حفظ الأمانات، وربما أدَّى ذلك إلى ضياع بعض الأموال، وإيجاد العداوة والشَّحناء بين النَّاس.

كما روي أنَّ عثمان بن عفان أمَر بالتقاط ضوالِّ الإبل وبيْعها؛ فإذا جاء صاحبها أُعطي ثمنَها. كما أنَّ الرَّسولَ ﷺ كما ورَد في البخاريِّ: "سُئل عن ضالَّة الإبل:

هل يلتقطُها من يراها؟ فنهى -صلوات الله وسلامه عليه- عن التقاطها، لأنَّه لا يُخشى عليها، وأمر بترْكها تردُ الماء وترعَى الكلأ".

وكان الحُكم على ذلك حتى خلافة عثمان. فلما رأى النَّاسَ قد دبَّ إليهم فسادُ الأخلاق، وامتدَّت أيديهم إلى الحرام، بدَّل الحُكم.

وهو في الحقيقة لم يترك النَّصَّ ولم يُعطِّلْه تقديمًا للمصلحة عليه، وإنَّما بنى الحُكم على مقصود النَّص. فلو أبقى الحُكمَ على ما كان، مع ما لاحظه من فساد أخلاق الناس، لآل الأمرُ إلى عكس المقصود من النَّصِّ، الذي يتَّضح أنَّه مبنيٌّ على رعاية أحوال النَّاس وأخلاقهم في ذلك الحين أو في ذلك الزَّمان.

وهكذا، من تتبَّع تصرُّفات الصَّحابة وعلى رأسهم عمر، الذي طالما غيَّر بعض الأحكام إلى ما يرى أنه مصلحة، مع تفسيره النصوص تفسيرًا يتّفق أيضًا مع المصلحة -وإن كان ظاهره قد يشعر بالمخالفة- كما في منْع سهم المؤلّفة قلوبهم، ومنع تسليم الأرض المفتوحة إلى الغزاة المحاربين في الفتح الإسلاميِّ في العراق، وكذلك معاقبة الناس بإعمال عباراتهم وإيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد، ومنع خروج النساء إلى المساجد عدولًا عن الأحكام السابقة تحقيقًا للمصلحة واجتهادًا منه في إطار السِّياسة الشَّرعية.

ثانيًا: من عصر التّابعين:

وقد درج التَّابعون على ذلك، فأفتَوا بجواز التَّسعير، مع نهي الرَّسول ﷺ عن ذلك.

وقالوا: إنَّ النَّاس فجروا أو طغَوا و بغَوا بما أصابهم من الجشع، فأراد الفقهاء مقاومةَ ذلك، عملًا بالحديث الشريف: ((لا ضَررَ ولا ضِرارَ)) الذي يقتضي بعمومه العملَ على رفْع الغبْن ومقاومته. وفي هذا يقول ابن القيّم: "إنَّ نهيَ النَّبيّ

عن التَّسعير لعدم وجود ما يقتضيه، ولو كان هناك مقتضٍ له لفَعَله، وإلاّ فإنَّ التَّسعير كما يقول: منه ما هو ظلمٌ محرّم، ومنه ما هو عدلٌ جائز".

كما أفتَوا بردِّ شهادة الآباء للأبناء، والأخ لأخيه، وأحد الزوجيْن للآخَر، مع تجويز هذه الشهادة من قبْل. وإنما قالوا ذلك لَمَّا ظهر التَّزوير، وظهرت المحاباة في الشَّهادة من هؤلاء لهؤلاء.

ثالثًا: من أحكام الأئمّة المجتهدين:

ثم جاء الأئمّة المجتهدون بعد ذلك، فدرجوا عليه وساروا في نهجه:

فأفتى أبو حنيفة ومالك بجواز دفع الزكاة لبني هاشم، وفهموا أنَّ النَّصّ الذي يُحرِّم الزَّكاة عليهم لم يكن على إطلاقه، ولكنَّه مقيَّدٌ بأخذ نصيبهم من بيت المال؛ فلمَّا زال القيدُ زال التَّحريم، منعًا للضَّرر وتطبيقًا لحديث: ((لا ضرَرَ ولا ضِرارَ)). وليس في هذا تقديمٌ للمصلحة على النَّصّ، وإنَّما هو تصرُّف في تفسير النَّصّ.

ثم جاء بعض تلاميذ الأئمَّة فأفتَوا في كثير من المسائل الفقهيَّة بعكس ما أفتى به أئمَّتُهم، وقالوا: إنَّه اختلافُ عصر وزمان، لا حجَّة وبرهان، أو إنَّه اختلاف الزَّمان وفساد الأخلاق؛ حتَّى وضع الفقهاءُ قاعدةً تقول: "لا يُنكر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان". ونذكر من ذلك:

اختلافهم في من يكونُ منه الإكراه:

نُقل عن أبي حنيفة: أنَّ الذي له القدرةُ على الإلزام والإكراه بطريق الجبر والتَّهديد، هو السُّلطان. فهو وحده يملك تنفيذَ ما توعَّد به. على حين نُقل عن الصَّاحبيْن أبي يوسف ومحمَّد: أنَّ الإكراه يتحقَّق من السلطان وغيره، لأنَّ

الأساس فيه أن يقع الشَّخص تحت تهديد الغير وبطشه، ما دام قد غلب على ظنه جدِّيَّته وقدرته على تنفيذ ما توعَّد أو هدَّد به.

ثم قال الفقهاء: إنَّ هذا الخلاف منشؤه: أنَّ زمن الإمام أبي حنيفة لم يكن لغير السلطان فيه قدرةٌ على الإكراه، لشدَّة استتباب الأمن. ثم لما تغيَّر الحال في زمانهما، أي: في زمان صاحبيْه، لذلك أخذوا برأي الصَّاحبيْن، ونَصُّوا على أنَّ ما قاله الإمام يَرجع إلى اختلاف الزَّمان.

اختلاف الإمام أبي حنيفة وصاحبيْه في عدالة الشهود:

ومن ذلك: اختلافُ الإمام وصاحبيْه في تعديل أو عدالة الشُّهود لتحقّق العدالة المطلوبة في الشَّهادة المطلوبة. فالإمام لا يشترطُ ذلك، لأنَّه كان في عصرٍ تغلبُ فيه العدالةُ، فلم يشترط التَّعديل إلا في الحدود والقصاص، لابتناء أمرهما على الدِّقة والدَّرء بالشُّبهة.

وأمَّا الصَّاحبان فقد اشترطا التَّعديل أو العدالة لكلِّ شهادةٍ، لِما رأياه من فساد الزَّمان. ثمَّ جاء المتأخِّرون ولاحظوا نُدرة العدالة الكاملة، ووجدوا أنَّ القاضي إذا تطلَّب دائمًا نصاب العدالة الشَّرعيَّة في الشُّهود، شقَّ الأمر على المكلَّف بإقامة البيِّنة، مّما قد يترتب عليه عجزه عن الإثبات وضياع حقّه، فأفتَوا بقبول شهادة الأمثل فالأمثل. أي: إنهم تنازلوا عن شرط العدالة المطلقة إلى العدالة النسبية.

مسألة إعطاء الأجر على تعليم القرآن ونحوه:

ويقول ابن عابدين الفقيه الحنفيُّ المتأخِّر: إنَّ الأحكام المبنيَّة على العرف يجري فيها التَّغيير بتغيُّر العرف. فقد كانت العطايا الكافية تُعطى للمشتغلين بتعليم

القرآن، ممّا جعل أبا حنيفة يمنع إعطاء الأجر على تعليم القرآن ونحوه. فلمَّا انقطعت هذه العطايا بعد ذلك، أفتى المتأخِّرون بجواز إعطاء الأجر على القيام ببعض الأعمال الدِّينيَّة، كالإمامة، وخطبة الجمعة، وتعليم القرآن، وتعليم العلم، حرصًا على إقامة الشعائر الدِّينيَّة بين النَّاس، ونشْر علوم الدين.

مسألة ضمان منفعة العين المغصوبة مدّة الغصب:

والمعروف في المذهب الحنفي مثلًا: أنَّ المنافع ليست بأموال، فلا تُقوَّم في ذاتها، وإنما يقوِّمها عقد الإجارة؛ وعلى هذا فلا تُضمن منفعة العين المغصوبة مدة الغصب عندهم. لكنَّ المتأخِّرين منهم أفتَوا بالتَّضمين إذا كان المغصوبُ مالَ وقف، أو مال يتيم، أو مالًا معدًّا للاستغلال. وقد لاحظوا في ذلك ضعف الوازع الدَّينيِّ وتجرُّؤ النَّاس على الغصب. ويمكن تعميمُ التَّضمين وعدمُ قصره على هذه الأمور، نظرًا لازدياد فساد الذِّمَم وكثرة الطَّمع والاعتداء على حقوق الغير.

مسألة التَّسعير:

ويقول ابن حبيب، الفقيه المالكي، في مسألة تسعير السلَع أيضًا: ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل السوق ويحضر غيرهم استظهارًا على صدْقهم، فيسألهم عن البيع والشراء والأسعار، ويسعِّر بما فيه رضاهم ورضا العامَّة، حتى لا يضرَّ الفريقيْن.

ممّا ورد في ذلك عن الإمام أحمد:

ويذكر ابن قدامة الحنبلي: أنَّ الإمام أحمد جوَّز تخصيص بعض الأدلة في الهبة، لمعنىً يقتضي ذلك، مثلَ: زيادة الحاجة، أو لزمانةٍ، أو عمىً، أو اشتغال بطلب العلْم، مع ورود النَّهي عن التفضيل من غير تفصيل، فقال النَّبيّ ﷺ في حديث

النُّعمان بن بشير: ((اتَّقوا الله واعدلوا بين أبنائكم))؛ بل إنَّه ﷺ رفض الشَّهادة على هذه العطيَّة في الحديث المذكور، رواه الشَّيخان وغيرهما...

كما نقل ابن قدامة عن الإمام أيضًا: قولَه بجواز إجارة الفحل من البقر ونحوه، لتلقيح إناثه، لأنَّ الحاجة تدعو إليه، مع أنَّ الرسول ﷺ نهى عن ذلك، أي: عن عسب الفحل، أي: ماء الفحل، أي: أخذ الأجرة عليه.

ممّا ورد في ذلك عن الإمام الشافعي:

وأمَّا الإمام الشافعي، فقد رجع هو نفسه عن كثير من أحكامه، لا لظهور خطئها، ولكن عدولًا إلى ما يتناسب مع عرفٍ طارئ أو عادة محكَّمة؛ ولذا فإنَّ مذهبه الجديد أساسُ المغايرة فيه: تأثُّرُه بما شاهد في مصر من تغيُّرٍ في الظُّروف والأحوال عمَّا كان عليه الحال في العراق.

أثر الأوضاع التنظيمية على تغيُّر الأحكام الفقهية الاجتهادية:

على أنَّ تغيُّر الزَّمان المقتضي لتغيُّر بعض الأحكام، قد يكون ناشئًا عن فساد الأخلاق وضعف الوازع الدِّينيِّ، ممَّا يُسمّيه الفقهاء بفساد الزَّمان، وقد يكون ناشئًا عن حدوث أوضاع تنظيميَّة اقتضتْها أساليبُ الحياة. ومن هذا:

قَصر إعطاء الأمان على الوالي، مع أنه كان يباح للأفراد إعطاؤه.

وجوب تدوين السُّنَّة والعلوم، بعد أن كان ذلك مباحًا؛ بل ورَد عن الرسول ﷺ النَّهيُ عن تدوين السُّنَّة. وامتنع الخلفاء والصحابة لفترة طويلة عن جمعها وتدوينها، وإن كان التحقيق -على ما نراه: أنَّ النهي كان خاصًّا بكُتَّاب الوحي

في عصر نزول القرآن، حتى لا يختلط الأمر عليهم، أو حتَّى لا يلتبس القرآن بالسُّنّة، فكلاهما وحدة.

ومن ذلك في عصرنا: الاكتفاء في بيان العقار المبيع بذكْر رقم العقار ومساحته، مع أنَّه كان لا بدَّ من ذكْر الحدود. وكذا فإنَّ الاجتهاد القضائي استقرَّ على اعتبار تسليم العقار المبيع حاصلًا بمجرد تسجيل العقد، فينقل ضمان هلاك المبيع من عهدة البائع إلى عهدة المشتري من تاريخ التسجيل، مع أنّ التسليم كان قديمًا لا بدَّ فيه من التَّسليم الفعليِّ أو التَّمكين منه، ولا ينتقل ضمان الهلاك إلاّ بهذا.

فحدوث هذه الأوضاع التنظيميَّة يقتضي -ولا شكَّ- أن يتبدَّل الحُكم الفقهيُّ الاجتهاديُّ عمَّا كان عليه من قبْل. يقول ابن عابدين في رسالة "نشر العَرف": "كثيرٌ من الأحكام تختلف باختلاف الزَّمان، لتغيُّر عُرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان". هذا الكلام نقلًا أيضًا عن الدكتور سلام مدكور في كتاب (المدخل).

لكن ما هي الأحكام التي تتبدَّل بتغيُّر الزَّمان؟:

يجب أن نقرّر في البداية: أنَّ الأحكام التعبدية وما يُلحق بها من المقدّرات الشرعية لا تقبل التبديل مطلقاً، مهما تبدَّل المكان وتعاقب الزّمان. وأمَّا ما عداها من الأحكام المتعلِّقة بمعاملات النَّاس وأمور دنياهم، فإنَّ ما ثبت منها بدليل واضح من الكتاب أو السُّنَّة الصَّحيحة، فإنَّ كثرة الفقهاء الأئمَّة يُصرِّحون بالوقوف عندها والالتزام بها كما هي.

مناقشة بعض الأحكام الاجتهادية البارزة التي يَظنُّ البعضُ أنَّ فيها مخالفةً للنُّصوص:

على أنَّ طائفةً من الكاتبين أو الباحثين في هذا المقام -قديمًا أو حديثًا- يوردون بعض جزئيَّات من صوَر التَّبدُّل، ويذكرون في بعضها أنَّه جاء على خلاف ما تقتضيه النُّصوص.

والواقع -كما هو واضحٌ لنا، أو كما يبدو لنا- أنَّه يمكن ردُّ ذلك إلى تفسيرٍ في النصوص على مقتضى ما تدعو إليه من دلالات الألفاظ التي تختلف باختلاف ظروفها وقرائنها، كدلالة المفاهيم والصيغ والمصطلحات وما إليها، ممَّا يمكن أن يوجد في ألفاظ الكتاب والسُّنَّة ثروةً تسمح للمجتهد أن يتصرَّف في فهمها في دائرة تلك الدِّلالات الَّتي بيّنت مواضعَها كتبُ أصول الفقه أو كثير منها، حسب طريقة كلّ منهم في التأليف في علْم الأصول.

وبناءً على هذا، نستطيع القولَ بأنَّ من ذكَر خلافًا في هذا المقام، فإنَّ نظرتَه إليه نظرةٌ ظاهريَّة غير فاحصة ولا عميقة.

نذكر من هذه الأمثلة ما يلي:

المثال الأول: شرب الوليد بن عقبة الخمرَ، وهو أميرٌ على جيشٍ في أرض الروم، وثبَت ذلك عليه؛ فأشار بعضُهم بإقامة الحدِّ عليه. فتصدَّى لهم حذيفةُ بن اليمان، وقال: "أتحُدُّون أميرَكم، وقد دنوْتم من العدوِّ؛ فيطمع فيكم؟". فكَفّوا عمَّا كانوا يفكِّرون فيه.

أقول: ليس في هذه الواقعة -كما يبدو لي- ما يدلُّ على المدَّعَى من تبدُّل لِحُكم منصوص عليه، لأنَّه لم يثبت امتناعُهم عن إقامة الحدِّ نهائيًّا؛ إذ من الجائز أن يكون قد أُرجِئ لأنَّه هو الأميرُ الَّذي يَملك إقامة الحدِّ، ولأنَّه في أرض العدوِّ؛ وقد نهى النَّبيُّ ﷺ عن إقامة حدِّ السرقة في أرض العدو، حيث قال: ((لا تُقطعُ الأيدي في الغزو)). وعلَّله كبار الصحابة بأنَّ المنع لِما يترتَّبُ على فعْله من ضررٍ أكبر، كلحوق مرتكب الجريمة بالعدو حميّة وغضبًا. فلْيكُنْ حدُّ الشّرب مقيسًا على حدِّ السرقة في هذا، للاشتراك في العلّة.

فالنبي خَصَّص من عموم إقامة الحدِّ نوعًا خاصًّا بما كان في أرض العدوِّ أثناء الغزو. وذلك التَّخصيص -وإن كان في جزئيَّة السرقة- فإنَّه يُقاس عليها ما يُشبهها؛ فكان ذلك قياسًا مُخَصِّصًا لِما أجمع عليه الصحابة من إقامة الحد على شارب الخمر، لا مخالفًا لهم، بل هو في الحقيقة عملٌ بالإجماع الذي دلَّ على أنه لا تُقام الحدود في أرض العدو.

كما أفاد ذلك كلام ابن القيم في نقْله الذي يقول فيه: "قد نصَّ أحمد، وإسحاق بن راهوية، والأوزاعي، وغيرُهم من علماء المسلمين، على أنَّ الحدود لا تقام في أرض العدو. ونُقل عن أبي محمد المقدسي: أنَّه إجماعُ الصَّحابة، وأنَّ عمر كتب ألاّ يقيمَ أميرُ جيش ولا سريّة حدًّا وهو غازٍ، لئلا تلحقَه حميَّة الشيطان فيلحقَ بالكفار".

المثال الثاني: أسقط عمر بن الخطاب حدَّ السرقة عن السارق عام المجاعة؛ وهذه المسألة تدخل تحت قاعدة الضَّرورة التي أجمع المسلمون على اعتبارها وترتُّب الأحكام عليها.

يقول ابن القيِّم في ذلك: "إنَّ سقوط القطع في المجاعة محضُ القياس، ومقتضى قواعد الشرع، لِما يَغلب على الناس من الحاجة والضرورة؛ وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج. ويمكن القول بأن عدم القطع هنا يرجع إلى نصٍّ وقول الرَّسول ﷺ: ((ادْرَءوا الحدود بالشُّبُهات ما استطعْتم)) -أو كما قال ﷺ.

فكأنَّ سقوط القطع أو عدم القطع في المجاعة لِشُبهة الحاجة والضَّرورة التي تدفع الإنسان لأن يأخذ مقدارَ ما يُغيث به نفسَه، أو ما يسدُّ به رمَقه، ولا يكون سارقًا؛ بل يجب على صاحب المال بذلُ ذلك له، إمَّا بالثمن أو مجانًا على خلاف في ذلك. والصَّحيح: وجوبُ بذْله مجانًا، لوجوب المواساة، وإحياء النُّفوس مع القدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج، كما قال ابن القيم الذي أضاف: "وهذه شبهة قويَّة تدرأ القطع عن المحتاج؛ وهي أقوى من كثير من الشُّبَه التي يَذكرها كثير من الفقهاء.

بل إذا وازنت بين هذه الشُّبهة وبين ما يَذكُرونه، ظهر ذلك التفاوت. فأين شبهةُ كونِ المسروق ممَّا يُسرع إليه الفساد؟ وكوْن أصله على الإباحة كالماء. وشبهة القطع به مرةً؟ وشبهة دعوى ملْكه بلا بيِّنة؟ وشبهة إتلافه في الحرز بأكل أو احتلاب من الضرع؟ وشبهة نقصان ماليته في الحرز بذبح أو تحريق ثم إخراجه؟ وغير ذلك من الشُّبَه الضعيفة جدًّا، إلى هذه الشُّبهة القويَّة؟ لاسيَّما وهو مأذون له في مغالبة صاحب المال على أخْذ ما يسُدُّ به رمَقه.

وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرُّون، ولا يتميز المستغني منهم والسارق لغير حاجة من غيره، فاشتبه مَن يجب عليه الحدُّ بمَن لا يجب، فدُرِئ. نعم، إذا بان السارق لا حاجة به وهو مستغنٍ عن السرقة، قُطع".

كلُّ هذا يُبيِّن لنا: أنَّ الأمر -في نظر عمر- لم يخرج عن النص، وليس فيه إبطالٌ له، ولا نسخٌ ولا تعديل؛ وإنَّما هو تطبيق دقيق للنص الشرعي، مع ملاحظة رغبة الشَّارع الصَّريحة في درء الحدود بالشُّبهات. ومعنى هذا كلِّه: أنَّ عمر لم يوقف حدًّا وجَب، ولم يكن له أن يفعل؛ فالحدُّ لم يجب، ولم يستوْفِ شروطه، ولم تنتفِ موانعَه؛ بل الواقع أنَّ الحدَّ لم يجب أصلًا بوجود الشُّبهة العامة التي أوجبت درْءه، وهي المجاعة.

ولاحِظوا أنَّني أسهبتُ أو أطلت الكلام في هذه المسألة، لكثرة ما ينبني عليها من هجوم أو جرأة على نصوص الشريعة الإسلامية، ودعوى وقف العمل ببعضها لمصلحة متوهَّمة أو بذريعة تغيُّر الظروف والأحوال، وغير ذلك من المزاعم المغرضة والفاسدة.

ويحتجُّون بفعل عمر >، وقد خاب من افترى وظلَم نفسه ودِينه، بل والنُّصوصَ وفقْهَ عمر! ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥].

المثال الثالث: يؤكِّد ما نفهمه، من أنَّ تغيُّر بعض الأحكام والفتاوى ليس تبديلًا للنُّصوص ولا خروجًا عليها.

أقول: يرى بعضُ الفقهاء جوازَ إخراج زكاة الفطر من غير ما ورد النَّصُّ عليه، كغالب قوت البلد عند الشافعية، أو القيمة عند الأحناف. والتَّحقيق: أنّ هذا من قبيل القياس، وليس فيه تبديل الحُكم، فضلًا عن مخالفة النَّصِّ؛ فإنَّ العلة من إخراج صاعٍ من تمر أو شعير أو زبيب: إغناءُ الفقير عن السُّؤال في هذا اليوم، بسدِّ حاجته في ذلك اليوم، كما بيَّن النَّبيُّ العظيم الرحيم بأمّته ﷺ. وهذا المعنى متحقِّق بإخراج ما عدا هذه الأصناف ممَّا تتجدَّد مع الزمان، وتختلف باختلاف

المكان والأحوال، وممَّا يحصل معه ذلك الغرض بما يناسب الزَّمان، وإن اختلفت وجهة نظر الفقهاء في ذلك، توسعةً في دائرته وتضييقه.

ولذلك، لست في مقام ترجيح رأي على آخَر، بقَدْر ما أريد تثبيت فكرة الاجتهاد في فهْم النصوص وتطبيقها بما لا يُعدُّ تبديلًا أو مخالفةً لها.

المثال الرابع: أجاز بعضُ الفقهاء طوافَ الحائض بالبيت الحرام أيَّام الحج، مع نهْي النبي ﷺ عن ذلك. والواقع أنَّ هذه الحالة ضرورةٌ، حرصًا على أداء فريضة الحجّ للمرأة التي قد يَعرض ما يمنعُها بعد ذلك. وأمَّا في زمن النبي ﷺ وخلفائه الرَّاشدين، فقد كان يحتبس الرَّكب لأجْل الحيّض، ولكنَّه استحال ذلك فيما بعد عادةً، فرخَّص هؤلاء لهنَّ الطواف بالبيت على اختلاف وتفصيل بينهم أيضًا.

ومثل ذلك يقال في بعض مناسك الحج الأخرى، كرمي الجمرات وغيرها...

يقول القرافي -تأييدًا لِما فهمناه من أنَّ الَّذي يُستبدل من الأحكام ما ليس في مقابلة نص ولا إجماع-: "إنَّ جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيَّرت العادة تغيَّرت الأحكام في تلك الأبواب".

فهذه العبارة تدلّ على: أنَّ كلّ حُكم مصدره العادة يتغيَّر بتغيُّرها. ومقتضاه: أنَّ ما كان مصدره النص أو الإجماع لا يتغيَّر.

قد فهم بعض الباحثين: أنَّ عبارة القرافي تشمل ما كان ثابتًا بالنص أيضًا أو بإجماع، ولم يتنبّه هؤلاء إلى تقييد القرافي ذلك بما كان محمولًا على العوائد، على حدِّ قوله.

ولذلك أعود فأقول: الواقع أنَّ القرافي في هذا يُقرِّر أصلًا من أصول مذهب إمامه، الذي يقول بالمصلحة إذا لم تكن معارضةً لأصل من نص أو إجماع،

ويتَّفق مع ما أورده الشَّاطبيُّ (ت٧٩٠هـ) في "الموافقات" أيضًا من قوله: "إنَّ المصلحة المرسَلة تُعتبر إذا كانت ملائمةً لمقاصد الشرع، بحيث لا تُنافي أصلًا من أصوله، ولا دليلًا من دلائله". بل نقل البعض عن الإمام مالك: أنَّ المصلحة إذا عارضها نصٌّ، تُلغى.

قد أشرنا إلى مثل ذلك عند الكلام على رأي العلماء في المصلحة، خلافًا لَمن ادَّعى من هؤلاء الباحثين: أنَّ في فروع الإمام مالك ما يقتضي اعتبارَ المصلحة ولو كانت في مقابلة النص؛ فهو خالف ما اشتهر من قوله بالمصلحة المرسَلة، وتفسير الإرسال بأن لا تعارض المصلحة أصلًا ولا دليلًا.

فلننظر مرة أخرى فيما قاله القرافي المالكي في كتابه (الفروق)، حيث قال: "الأحكام المترتِّبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض في البيعات، ونحو ذلك... فلو تغيَّرت العادة في النَّقد والسِّكة إلى سكَّة أخرى، لحُمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السِّكة التي تجدَّدت العادة بها دون ما قبْلها. وكذلك إذا كان الشيء عيبًا في الثياب في عادة رددنا به المبيع، فإذا تغيَّرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبًا موجبًا لزيادة الثَّمن، لم تُردَّ به -أي: السلعة-. وبهذا القانون تُعتبر جميع الأحكام المترتِّبة على العوائد هي تحقيق مُجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه".

وعلى هذا القانون، تُراعى الفتاوى على طول الأيَّام؛ فمهما تجدَّدَ في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه. هذا هو الحقُّ الواضح المبين، والجمود على المنقولات أبدًا ضلالٌ في الدِّين، وجهْل بمقاصد علماء المسلمين والسَّلف الماضين.

وأشار إلى: أنَّ ملاحظة هذه القاعدة من أسباب الخلاف الفقهي بين الخلف والسلف، وهو أيضًا ما فعلَه ابن القيم في كتابه (إعلام الموقّعين) حيث عقد فصلًا

في تغيُّر الفتوى واختلافها بحسب تغيُّر الأزمنة والأمكنة، والأحوال والنِّيَّات والعوائد، وقال: إنَّه فصلٌ عظيمُ النَّفع جدًّا.

تعقيب على مسألة تغيير الحُكم بتغيّر المصلحة:

التعقيب أو التعليق على ما ورد من أمثلة لتغيير الحُكم بناء على تغيّر العُرف أو النص، وما أُثير حولها من شبهات حمَل لواءَها بعضُ الباحثين من المستشرقين وغيرهم من أبناء جلدتنا وملّتنا.

أقول: يُفرِّع العلماء على مراعاة المصلحة أو العرف قاعدةً مهمّة، هي: أنَّ المسائل المبنيَّة عليهما تتغيَّر أحكامها بتغيُّر العرف والعوائد، زمانًا ومكانًا وحالةً أو أحوالًا. وهي من القواعد التي لا يصحّ إغفالُها في مثْل هذه المسائل عند التَّنظير والتَّطبيق؛ وهذا من المتقرِّر عند من فقَّهه الله في الدِّين.

ولغفلة كثيرٍ من المُقلِّدة عنهم، نبَّه عليه عددٌ من العلماء المحقِّقين، وشدَّدوا النَّكير فيه على من يُفتون النَّاس بمجرّد المنقول في الكتب، دون اعتبار لاختلاف الأعراف والعوائد زمانًا ومكانًا وحالًا؛ وكلامهم في هذا كثير. وهذه نُبَذٌ منه:

يقول القرافي على سبيل المثال: "الأحكام المترتِّبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض والبياعات، ونحو ذلك... فلو تغيَّرت العادة في النَّقد والسكة إلى سكة أخرى - أي: العملة، يعني لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السّكة التي تجدّدت العادة بها، أي العملة الجديدة أو النقد الجديد المضروب بعد ذلك- لحُمل البيع في الثمن عند الإطلاق على السكة التي تجدَّدت العادةُ بها دون ما قبلها. وكذلك إذا

كان الشيء عيبًا في الثياب في عادةٍ، رددْنا به المبيع. فإذا تغيَّرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبًا موجبًا لزيادة الثَّمن، لم تُرَدَّ به، أي: لم تُردَّ به السِّلعة أو الثِّياب".

وبهذا القانون تُعتبر جميع الأحكام المترتّبة على العوائد، وهو تحقيق مجمَع عليه بين العلماء، لا خلاف فيه.

وعلى هذا القانون تُراعى الفتاوى على طول الأيام؛ فمهما تجدّد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه. فهذا هو الحقُّ الواضح المُبين، والجمود على المنقولات أبدًا ضلالٌ في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسَّلف الماضين.

كما عقد ابن القيّم فصلًا في كتابه (إعلام الموقِّعين) في تغيّر الفتوى واختلافها. هذا الفصل عنوانه: "في تغيّر الفتوى واختلافها، بحسب تغيُّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنِّيَّات والعوائد". ووصَفه ابن القيِّم بقوله: "هذا فصل عظيم النفع جدًّا، وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيم على الشَّريعة، أوجبَ من الحرج والمشقَّة وتكليفِ ما لا سبيل إليه ما يُعلم أنَّ الشَّريعة الباهرة التي في أعلى رُتب المصالح لا تأتي به؛ فإنَّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدلٌ كلُّها، ورحمة كلُّها، ومصالحُ كلُّها، وحكمةٌ كلُّها. فكل مسألةٍ خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرَّحمة إلى ضدِّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشَّريعة، وإن أدخلت فيها بالتَّأويل؛ فالشريعة عدلُ الله بين عباده، ورحمتُه بين خلْقه، وظلُّه في أرضه".

حيث أطال القرافي الكلامَ في تقرير هذه القاعدة، وذكَره في مواضع كثيرة.

وقال ابن القيم أيضًا -بعد نقله كلامًا في قاعدة التَّغيُّر هذه، نسَبه للمالكيَّة يُشبه كلام القرافي السابق-: "وهذا محضُ الفقه -يعني: تغيُّر الفتوى بتغيُّر العوائد، أو الأعراف، أو المصالح- ومن أفتى النَّاس بمجرّد المنقول في الكتب، على اختلاف عُرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضلَّ وأضلَّ، وكانت جنايتُه على الدين أعظم من جناية مَن طبَّب الناس كلّهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتب الطب على أبدانهم؛ بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضرُّ على الناس وأبدانهم. والله المستعان".

وهو يعني بقوله: "وهذا المفتي الجاهل أضرُّ على الناس وأبدانهم" يعني: أكثر ضررًا عليهم. والحقُّ: أنَّ هذه المسألة من المسائل التي قد زادت أهميتُها في هذا العصر، حيث تعدُّد الأقاليم الإسلامية في بلاد المسلمين، وتناثر الجاليات الإسلامية في غيرها.

ومهما يكن من شيء، فقد سبق وأن أشرنا إلى: أنَّ من العلماء من يقول باعتبار المصلحة متوسِّعًا في اعتبارها، ومقدِّمًا لها في بعض الأحيان على ظاهر النَّصِّ، اجتهادًا منه في أنّ ذلك هو مقصد الشريعة، فإذا كانت هناك فروع في بعض كتب الفقه يظنُّ فيها أنَّها مخالفةٌ لبعض النصوص تأويلًا ربّما زلَّ في بعضه، وقد يكون هو أو إمامه لم يطَّلع على النص المخالف، أو لم يثبت عنده، أو ثبت عنده نص آخَر معارض له في الظاهر.

وإنَّما حرصنا على هذا التَّكييف أو التَّخريج لِمثل هذه الفروع حتى لا نخرج عن الدائرة التي رسمناها من احترام النصوص الثابتة وتقديرها؛ وإن كان القصد من وراء ذلك التوسع في تبديل الأحكام وتغييرها هو التيسير على الناس، وجعْل

الشريعة الإسلامية صالحة قائمة بشئون الناس في كل زمان؛ فإن ذلك موفور فيما لاحظته الشريعة الإسلامية من إيراد ما يتعلّق بالمعاملات، وما يتَّصل بها على وجْه يجعله قابلًا للتطبيق في كلّ زمن بحسب المصالح، وأيضًا ممّا ترَكه الشرع والأئمة لنا من القواعد عامَّةً، التي هي كفيلةٌ ألاّ يشذَّ عنها شيءٌ من هذه الشُّئون ومن تلك المصالح.

والحقُّ: أنَّ الأحكام الشرعية التي تتبدَّل بتبدُّل الزَّمان، مهما تغيَّرت بتغيُّره فإنّ المبدأ الشرعي فيها واحدٌ وهو: إحقاق الحق، وجلْب المصالح، ودرء المفاسد، وتحقيقُ ما فيه نفعٌ للمجتمع الإسلاميِّ، في ضوء مبادئ الإسلام وقواعده العامة. والله ﷻ أعلى وأعلم.

ونشير بإيجاز شديد غير مُخِلّ إلى أهمّ المصادر والقواعد الأخرى التي يُمكن أن يلجأ الحاكم المسلم أو وليّ الأمر إليها وتُعينه في الوصول إلى حُكم الشرع فيما يستجدّ من قضايا الناس وأحوال المجتمع الإسلامي في أي زمان ومكان، مع الإبقاء في الوقت ذاته على خصوصية تناول مثل هذه المصادر، أو حتى القراءة في هذا العلْم من قبَل المهتمِّين به، حيث التفصيلات في الاتفاق والاختلاف عليها، وفي الاستدلال للمواقف المتباينة منها، ثم التقسيمات والشروط والآثار المترتّبة على هذه المواقف المختلفة... إلخ.

ومن هذه المصادر والقواعد التي رأيت فائدة في الإشارة إليها أكثر من إهمالها أو من تجاهلها:

القياس، والاستحسان، والعُرف، وقول الصحابي ولا سيما سُنّة الخلفاء الراشدين، ثم قاعدة الذرائع أو سدّ الذرائع، وأيضًا الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار التحريم.

القيـــــاس وأركانـــه

أولًا: القياس:

هو المصدر الرابع من مصادر الفقه الإسلامي عند جمهور العلماء، وقد عني الأصوليون والفقهاء به عناية بالغة، نظرًا لما يترتّب عليه من ثمرات فقهية واسعة؛ فكتبوا فيه الموسوعات الكثيرة، وتناولوا فيها تعريفه، وأركانه، وشروط كلّ ركن منها. وأطالوا الكلام في "العلّة"، وشروطها، ومسالكها، وأنواعها، والفرْق بين "العلّة" و"السبب"، و"العلّة" و"الحِكمة"... إلخ. ثم مراتب القياس، وهل هو حُجّة أم ليس بحجة؟ إلى غير ذلك من المباحث التي تُجلي ماهيته، وتبيّن أهميّته.

ولكننا سنتناول قَدْرًا يسيرًا منها بما يفيدنا في الدّوْر الذي يُمكن أن يؤدِّيه في السياسة الشرعية. وطبعًا أوّل ما يواجهنا من بحوثه هو: التعريف لغةً واصطلاحًا.

"القياس" في اللغة:

معناه: التقدير. يقال: "قاس الثوب بالذراع" إذا قدّره به. وقال الشوكاني في بيان معنى "القياس": وهو في اللغة: تقدير شيء على مثال شيء آخَر، وتسويته به".

"القياس" في الاصطلاح:

عُرِّف بتعريفات كثيرة لا تستحق في نظري إطالة الكلام فيها، لبُعدها عن فنية التعريف؛ وهي أقرب إلى الشروح اللفظية منها إلى الحد المنطقي. والذي يَقرب منه، ويبدو أنه أسلم التعريف من المؤاخذات والإشكالات ما قيل من: أنه -أي

القياس في الاصطلاح الشرعي أو الاصطلاح الأصولي، هو: مشاركة مسكوت عنه لِمنصوص على حُكمه الشرعي في علّة هذا الحُكم، وإلحاقه به فيه. أي: أنّ تعريف القياس اصطلاحًا، أو أحد تعريفات القياس اصطلاحًا هو: مشاركة مسكوت عنه منصوص على حُكمه الشرعي في علّة هذا الحُكم وإلحاقه به فيه، أي: في الحُكم. أو بعبارة أخرى هو: إلحاق أمر غير منصوص على حُكمه بأمر آخَر منصوص على حُكمه، للاشتراك بينهما في علّة الحُكم، أو مشاركة ما لم يُنَص عليه على ما نُصّ عليه في الحُكم، إذا اتّحدا أو اشتركا في العلّة.

وهذا التعريف -كما يقول الآمدي- يسلم من كثير من المؤاخذات، ويَصلح بعد إقامة الأدلّة على حُجِّيّته، لاستنباط الأحكام الشرعية منه.

ثانيًا: أركان القياس، وبعض الأمثلة التوضيحيّة لها:

لعلّكم تستطيعون أن تستخرجوا هذه الأركان من التعريفات السابقة، أي: أن أركان القياس أربعة، ويمكن انتزاعها ممّا سبق:

الرّكن الأوّل: الأصل أو المّقيس عليه، وهو: محلّ الحُكم المنصوص عليه أو المجمع عليه، والذي يُراد نقله إلى الفرع، لاشتراكهما في العلّة.

الرّكن الثاني: الفَرع أو المَقِيس، وهو: ما يُراد إلحاقه بالأصل في الحُكم، أي: في حُكم الأصل.

الركن الثالث: حُكم الأصل، وهو: الحكم الشرعي الثابت للأصل، بالنص، أو بالإجماع.

الركن الرابع: وهو أهمّ هذه الأركان، وهو: العلّة. والعلّة نقصد بها: ما بُني عليه الحُكم في الأصل، وتحقّق في الفرع؛ بحيث إذا وُجد في الفرع فإنه يَأخُذ حُكم الأصل.

وقد ذكَر الأصوليون لهذه الأركان شرائط، وأفاضوا في التحدث عنها؛ وأكثرها إنما ذُكر للوقاية من الوقوع فيما أسْمَوْه بـ"القياسات الفاسدة".

ومن الأمثلة التي توضِّح القياس وأركانه:

المثال الأول: ورد النص بحرمة الخمر، وهو: ما اشتدّ أو تخمّر من عصير العنب في قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]. فالخمر أصل منصوص على حُكمه وهو: الحرمة، لعلّة هي: الإسكار.

ونبيذ التمر أو الشعير فرْع لم ينصّ الشارع على حُكمه. فإذا وجدْنا العلة التي بُني عليها الحُكم في الأصل متحقّقة فيه، لزِم بطريق القياس: أن يكون مثلَه في الحُكم.

المثال الثاني: ورد النص بحرمان قاتل المورِّث من إرثه في قوله ﷺ: ((لا يَرِث القاتلُ شيئًا)).

فقاتل مورثِّه أصل محكوم عليه بالحرمان من إرث القتيل، لعِلّة هي: ارتكاب جريمة قتل حرام، وذلك للحصول على منفعة قبْل أوانها الشرعي. وقاتِل الموصِي فرع. فإذا وجدْنا علّة حُكم الأصل متحقّقة فيه، لزِم بطريق القياس: أن يكون مثلَه في الحُكم، ويُحرَم ما أُوصي له به، معاملة له بنقيض قصْده. ولذلك قالوا: "مَن استعجل شيئًا قبل أوانه، عُوقب بحرمانه".

هذا، ومما يجدر الإشارة إليه في هذا الشأن: أنه لا يُعدّ كلّ إلحاق لمسكوت عنه بمنطوق به قياسًا؛ فإن من الإلحاق ما هو مقطوع به، ومنه ما هو مظنون. والقياس مطلق من النوع الثاني دون الأول.

وبيان ذلك: أنّ مراتب الإلحاق ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: أن يكون المسكوت عنه أوْلى بالحُكم من المنطوق به؛ بحيث يُدرك العارف باللغة أنّ المسكوت عنه لا يصح استبعاده من معنى العبارة، كقوله ﷻ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فإنّ كلّ عارف باللغة يفهم منه النهي عن شتم الوالدين، وعن ضرْبهما، وعن سبِّهما... إلخ؛ بل إنه يرى: أنّ ذلك أوْلى بالنهي، وإن كان النهي في العبارة متعلقًا بقول: "أفّ!" دون سواه.

ولذلك روي عن ابن عباس } : "لو كان هناك أدنى من "الأفِّ" لنهَى الله ﷻ عنه".

مثال آخر في هذه القضية -قضية الإلحاق، ومستوى الإلحاق، أو درجة الإلحاق-: النص الدال على وجوب الكفارة على من واقع زوجته في نهار رمضان متعمِّدًا، فإنه يدلّ على وجوبها -أي: وجوب الكفارة- على مَن زنى فيه -أي: في شهر رمضان- أيضًا، أو بطريق الأوْلى.

ومثل ذلك أيضًا: النص الدال على قبول شهادة اثنيْن، فإنه يدل على قبول شهادة ثلاثة أو أكثر.

وأيضًا: نهْيه ﷺ عن التضحية بالعوراء والعرجاء من الشياه، فإنه نهْي عن التضحية بالعمياء ومقطوعة الرجليْن.

فكل هذه إلحاقات مأخوذة من النص قطْعًا، ولا يُعتبر إلحاق المسكوت عنه فيها بالمنطوق به قياسًا، بل هو من باب دلالة الدلالة، أو دلالة النص أو فحوى الخطاب. ويُسمِّيه الشافعية: "مفهوم الموافقة"، وربما سمّوْه: "قياس الأوْلى"، أو "القياس الجليّ". ولا وجْه لتسمية هذا النوع "قياسًا".

النوع الثاني: أن يكون المسكوت عنه مساويًا للمنطوق به؛ فلا هو أوْلى منه بالحُكم كالنوع الأوّل، ولا هو دونه. ومن ذلك: قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]. فإنّ المنطوق به: النهي عن أكل مال اليتيم بغير حق. وكلّ مَن يعرف اللغة يفهم: أنّ علة هذا النهي: ما في هذا الفعل من عدوان، فيفهم من الكلام: النهي عن إحراق مال اليتيم، وإغراقه، وغير ذلك من أنواع العدوان، وإن كان النهي متعلقًا بالأكل دون سواه. وهذا النوع كسابقه مقطوع به؛ ولهذا عدّه الحنفية من باب: دلالة النص. وعَدّه الشافعية من باب: القياس الجلي، أو القياس في معنى النص، أو الأصل. والنوعان يجريان في الأحكام التي لا تقبل التعليل، أو تقبله ولكن لم تعرف العلّة، أو لم تتعيّن لِعدم الحاجة فيهما إلى البحث عنها، كما أُلحق الزبيب بالتمر في حرمة الربا لِعدم الفارق بينهما، بصرف النظر عن علّة هذه الحرمة.

الفرْق بين النوعيْن الأوّل والثاني:

أنّ الإلحاق في الأوّل يفهمه كلّ عارفٍ باللغة؛ فهو مأخوذ من النص من غير حاجة إلى اجتهاد واستنباط.

أمّا النوع الثاني، فإنّ وجوه الشَّبَه بين المنطوق به والمسكوت عنه فيه متكاثرة إلى حدٍّ يَصرف المجتهد عن التفكير في علّةٍ جامعة، أو وجْهٍ للمشابهة، إلى البحث عن

الفارق بينهما، وأنه لا يقتضي التفرقة بينهما في مثْل هذا الحُكم. ويُعرف كون الفارق بين المنطوق به والمسكوت عنه لا يقتضي اختلافهما في الحُكم باستقراء أحكام الشرع الدالة على إلغاء هذا الفارق في مثْل هذا الحُكم، كما ظهر من الأمثلة التي أوردناها ونحوها...

أمّا النوع الثالث من أنواع الإلحاق في القياس: ما لا يكون المسكوت فيه أوْلى بالحُكم من المنطوق به، ولا مساويًا له. أي: لا يكون من النوع الأوّل ولا من النوع الثاني؛ فيكون الإلحاق فيه مظنونًا ظنًّا راجحًا. ويتحقّق هذا حين تكون الفروق بين الأصل والفرع داعية إلى البحث عن معنىً مشترَك بينهما يقتضي اشتراكهما في الحُكم. وهذا النوع الذي يُسمّى قياسًا بالاتفاق؛ وهو أيضًا الذي أثار جدَلًا طويلًا بين المُثبِتين له والنّافين.

والفرق بينه وبين النوع الثاني: أن العقل لا يتّجه في النوع الثاني إلى البحث عن معنىً يجمع بين الأصل والفرع، لتكاثر المعاني الجامعة؛ بل يتّجه إلى البحث عن فارق بينهما، وأنه لا يقتضي اختلافهما في الحُكم. أمّا في النوع الثالث، فإن البحث فيه يتّجه إلى الكشف عن معنىً يقتضي المشاركة بينهما في الحُكم وهو: العلّة.

أساس نفْي القياس من قِبَل الشِّيعة، والمتكلِّمين، والظاهرية:

وهنا لِتعْلموا: أن أساس نفي القياس عند نُفاته من الشِّيعة والمتكلِّمين والظاهرية، مختلفة. والجامع بينهم جميعًا هو: رفْض القياس، وإبطال العمل به؛ ولكلٍّ أسانيده التي يرجع إليها.

فأمّا الشيعة، فإنّ من أصولهم: عِصمة الأئمة من الخطأ في الأحكام التي لم يَرِد فيها نص. وإذًا فهم ليسوا بحاجة إلى القياس الذي يُؤدِّي إلى الاختلاف، والاختلاف ليس من الدِّين -كما يقولون.

وأما النّظّام وغيرُه من المتكلِّمين أو من علماء الكلام، فقد بَنَوْا نفْيهم للرأي -ومنه القياس- على قضية عقلية مَحْضة، وهي: أنّ العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات في أحكامها، وأيضًا الاختلاف بين المختلفات في أحكامها؛ ولو اطّرد الأمر كذلك في الشريعة، كان القياس في الأحكام الشرعية أمرًا يدعو إليه العقل، لكن قد رأينا الشارع فرّق بين المتماثلات وجمَع بين المختلفات، وهو على خلاف قضية العقل. وذكروا من النوع الأوّل -أعني: تفريق الشارع بين المتماثِلات-: وجوب غسل الثوب من بول الصبية والرش عليه من بول الغلام، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، والجلد بالقذف -وهو: الرمي بالزنا- دون القذف بالكفر، وغير ذلك من الأمثلة وهي كثيرة...

كما يذكُرون أمثلة أخرى -وهي كثيرة أيضًا- لتسوية الشارع بين المختلفات، وهي النوع الثاني، منها: أنه سوّى في إيجاب القتل بين الرِّدّة والزنا، وسوّى في إيجاب الكفّارة بين قتْل النفس والوطء في نهار رمضان وفي الظهار. وعلى هذا، لا يصح في نظرهم اعتبار القياس حُجّة في استنباط الأحكام.

أما أهل الظاهر، فإنّ أساس رفْضهم هو: كفاية النصوص لمعرفة أحكام كلِّ ما يقع أو كلّ ما يستجدّ من نوازل ومسائل.

أدلة المثبتين والنفاة للقياس،
ومعرفة الصحابي، وسنة الخلفاء الراشدين

عناصر الدرس

أدلة المثبتين والنفاة للقياس

وعمومًا فقد ساق جمهور الفقهاء والأصوليِّين المُثبِتين للقياس عددًا كبيرًا من الأدلّة على حُجِّيّة القياس، نذكر منها:

الدليل الأول: احتجاج الجمهور بالأدلة القرآنية:

منها على سبيل المثال قوله ﷻ: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [الإسراء: ٢٣]. قالوا: فوجب -إذ منع من قول "أفّ!" للوالديْن- أن يكون ضربُهما أو قتْلهما أيضًا ممنوعًا، لأنهما أوْلى من قول "أفّ!".

وأيضًا قوله ﷻ: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [البقرة: ١٨٨]. قالوا: فما عدا الأكل مِن اللباس والإحراق وغيرهما باطل.

وقوله ﷻ: ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ [الحشر: ٢]. ووجه الدلالة به: أنّ الله ﷻ أمَر بالاعتبار بهم -أي: بما وقع لبني النضير بسبب نكثهم عهد رسول الله ﷺ، ولا معنى لهذا إلاّ أن يَقيس أولو الأبصار حالَهم بحالهم، ويتوقّعوا من الضر مثلّ ما أصابهم، إن هم فعلوا مثْلَ فعْلهم. ثم إنّ الاعتبار هو: الانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقّق في القياس، حيث إنّ فيه نقْل الحُكم من الأصل إلى الفرع. فعلى هذا، يكون القياس مأمورًا به بنصّ كلام الله سبحانه وتعالى.

وهناك آيات أخرى استدل بها المُثبتون للقياس، وهذه الآيات يمكن تصنيفها على نوعيْن:

النوع الأوّل: آيات ضرْب الأمثال والتشبيه، وكلّها أقيسة عقلية يُنبِّه الله بها ﷻ عباده على أنّ حُكم الشيء حُكم مثْله. فإنّ الأمثال كلّها قياسات -كما يقول ابن القيم- يُعلم منها حُكم الممثّل من الممثّل به. وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثَلًا تتضمّن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحُكم، قال ﷻ: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ﴾ [الحشر: ٢١].

وأيضًا ساقوا من هذه الأمثال: قوله ﷻ: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴾ [يس: ٧٨].

إذًا، فالله ﷻ حينما ساق هذه الآيات، ضرَب بها الأمثال والتشبيهات لتقريب المراد وفهْم المعنى.

النوع الثاني: أيضًا آيات رُبطت فيها الأحكام بعِلَل هي أوصاف في الأفعال المحكوم عليها، مناسبة لتلك الأحكام؛ بحيث توجد هذه الأحكام أينما وُجدت تلك العلل والأوصاف، ولا تتخلّف عنها إلاّ لمانع يقتضي ذلك؛ وذلك هو: القياس. من ذلك: قوله ﷻ: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وقوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [المائدة: ٩٠].

ولكن بعض نفاة القياس يقرّرون: أن المُراعَى في مثْل هذه الآيات إنما هو النص لا ما عداه أصلًا، بمعنى: أنها من باب تطبيق النص، لا من باب القياس أو غيره.

الدليل الثاني: احتجاج الجمهور بالسُّنة:

استدل جمهور الفقهاء والأصوليِّين المُثبِتين للقياس بمجموعة من الأحاديث ضرَب فيها الرسول ﷺ الأمثال لأمّته لتقريب الأحكام نفيًا وإثباتًا. وضرَب

الأمثال أيضًا لإيصالها إلى ذهن السامع ؛ فالأمثال شواهد المعنى المراد كما يقول ابن القيم في كتابه (إعلام الموقّعين).

نذكر من هذه الأحاديث، على سبيل المثال أيضًا:

الحديث الأول: ما رواه جابر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب > قال: "هششَتْ أو هشّتْ إليّ المرأة فقبّلتُها وأنا صائم. فأتيت النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله، أتيتُ -وفي رواية: - صنعت اليوم أمرًا عظيمًا. قبّلت وأنا صائم!. فقال رسول الله ﷺ: ((أرأيت لو مضمضْتَ بماء وأنت صائم! قلت: لا بأس. قال: فَصُمْ!)) وفي رواية: ((فمهْ!)) أي: ففيمَ، أو فاكتفِ بهذا، لأنّ ما وقع منك أمرٌ هيِّن لا بأس به كالمضمضة.

ووجه الاحتجاج بهذا الخبر: أنه ﷺ قاس القُبلة على المضمضة، لاشتراكهما في عدم إيصال شيء إلى الجوف، وألحقها بها في الحُكم وهو: عدم إفساد الصوم.

الحديث الثاني: حديث رواه سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: ((جاء رجل إلى النبي ﷺ وقال: يا رسول الله، إنّ أمِّي ماتت وعليها صوم شهر، فأقضيه عنها؟ قال: لو كان على أمِّك دَيْن، أكنتَ قاضيه عنها؟ قال: نعم. قال: فدَيْن الله أحقّ أن يُقضى)).

وعن ابن عباس أيضًا: ((أنّ امرأة من جُهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إنّ أمِّي نذَرت أن تحجّ، فلم تحجّ حتى ماتت. فأحجّ عنها؟ فقال ﷺ نعم. حُجِّي عنها. أرأيتِ إن كان على أمِّك ديْن، أكنت قاضيته؟ اقضُوا الله! فالله أحقّ بالوفاء)).

ووجْه الاحتجاج بهذيْن الخبريْن واحد: أنه ﷺ قاس ديْن الله ﷻ على ديْن العباد، لاشتراكهما في أنّ كُلًا منهما ثابت في الذِّمّة وواجب الأداء. ثم ألحق به في جواز أداء الفرع ما وجب على أصله، وبراءة ذمّة الأصل بذلك.

الحديث الثالث: ما روي ((أنّ أعرابيًّا قال: يا رسول الله، إنّ امرأتي ولدتْ ولدًا أسود، وهو يعارض بنفْيه، أو قال: وإني أنكرْتُه. فقال له رسول الله ﷺ: هل لك من إبل؟ قال: نعم. قال: ما ألوانها؟ قال: حُمْر. قال: هل فيها من أورق؟ -أي: هل فيها من أغبر، الذي يجمع بين البياض والسواد، أو الرمادي-. قال: إن فيها لورْقًا. فقال رسول الله ﷺ: فأنى ترى ذلك أتاها؟ -أو كلامًا هذا معناه- . قال له الرجل: لعلّ عِرقًا نزع. فقال # : ولعل هذا عرقًا نزع)). قالوا: وهذا قياس، وتعليم للقياس.

الدليل الثالث: احتجاج الجمهور بإجماع الصحابة { :

هذا الدليل هو أقوى الحجج في هذه المسألة -كما يقول كلّ من الآمدي وابن القيم- قد كانوا يجتهدون في الوقائع التي لا نص فيها، ويقيسون ما لا نص فيه على ما فيه نص، ويعتبرون النظير بنظيره من غير نكير من أحد منهم.

من ذلك مثلًا: قياسهم خلافة أبي بكر على إمامته في الصلاة، وبيّنوا أساس القياس بقولهم: "رضِيَه رسول الله لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟".

ومنه أيضًا: قياس أبي بكر تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة، حتى إنه عهد إلى عمر بالخلافة، ووافقه على ذلك الصحابة.

إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تُحصى؛ وذلك يدلّ -كما يقول الآمدي- على: أن الصحابة { مثّلوا الوقائع بنظائرها، وشبّهوها بأمثالها، وردّوا

بعضها إلى بعض في أحكامها، وأنه ما من واحد من أهل النظر والاجتهاد منهم إلاّ وقد قال بالرأي والقياس في جميع هذه الصورّ؛ وذلك لا بد لهم من مستَند وإلا لكانت أحكامهم محض التشهي والتحكم في دين الله من غير دليل وهو ممتنع، وذلك المستند يمتنع أن يكون نصًّا وإلاّ لأظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص.

الاحتجاج بما أُثر عن الصحابة من آثار تدلّ على أنهم كانوا يقيسون الأمور المتناظرة بعضها على بعض:

كان أكثر هذه الآثار شهرة وصراحة في الدلالة على القياس: رسالة عمر لأبي موسى الأشعري، والأثر المروي عن علي في قياس حدِّ الشارب على القاذف. فلا نكاد نجد كتابًا في أصول الفقه يخلو من هذيْن الأثريْن، سواء بالإثبات أو بالنفي.

فلنعرض لهما بإيجاز فيما يلي:

أولًا: بخصوص رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري:

هذه الرسالة كان فيها الدعوة إلى القياس الصحيح الذي لا شبهة فيه. وقد ورد فيه قول عمر لأبي موسى: "الفهمَ الفهمَ! فيما أُدلي إليك ممّا ورد عليك ممّا ليس في قرآن ولا سُنّة. ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال. ثم اعمدْ فيما ترى إلى أحبِّها إلى الله وأشبهها بالحق".

جُمل وعبارات تحمل كلمات القياس: الأمثال، الأشبه بالحق؛ وهذه كلها مصطلحات مرادفة لكلمة "القياس"، أو لفكرة القياس، أو لعملية القياس الشرعي، كما رأينا من قبل.

مع أنّ ابن حزم قد أنكر بشدّة هذه الرسالة، وزعم أنها منسوبة إلى عمر > . وأكّد ذلك بعدة أمور لا يتّسع المجال لشيء منها.

ثانيًا: الأثر المروي عن علي في قياس حدِّ الشارب على القاذف:

فهو: ما روي أنّ عمر بن الخطاب استشار في الخمر يَشربها الرجل، بعد أن انبسط الناس في شُربها، وحقروا العقوبة. فقال علي بن أبي طالب: "إنّ السكران إذا سكر هذي، وإذا هذي افترى؛ فاجعلوا حدّ الفرية ثمانين جلدة". فجلد عمرُ في الخمر ثمانين.

احتجّ المُثبتون للقياس من طريق النظر أو العقل، فقالوا كلامًا طويلًا، أبرزُه:

قولهم: إنّ النصوص لا تستوعب كلّ شيء، ذلك لأن نصوص القرآن والسُّنّة محدودة ومتناهية، ووقائع الناس وأقضيتُهم غير محدودة ولا متناهية؛ فلا يمكن أن تكون النصوص المتناهية وحْدها هي المصدر التشريعي لِما لا يتناهى. فكان لا بدّ من الاجتهاد والقياس لمسايرة هذه الوقائع المتجدِّدة، حتى يكون بصدد كلّ حادثة اجتهاد للوصول إلى حُكم يوفّق بين التشريع ومصالح العباد.

ولكن ابن حزم -كعادته- يَصرف القول بأنّ النصوص لا تستوعب كلّ شيء، بأنه قول يؤول إلى الكفر لأنه قول بأن الله سبحانه وتعالى لم يُكمل لنا ديننا، وأنه أهمل أشياء من الشريعة، تعالى الله عن هذا. والله عز وجل أصدق منهم -كما يقول- حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، ويقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، ويقول: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فبطَل قولُهم بالقياس. هذا كلام ابن حزم.

وواقع الأمر: أنّ القائلين بأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، لم يَعْنُوا بذلك أنّ النصوص غير محيطة بالأحكام، أو أنها متناهية في كلِّيّتها وقواعدها؛ وإنما هي متناهية -في نظرهم- من حيث الجزئيات والفروع، بمعنى: أنها لم تنصّ بصريح العبارة أو بصريح اللفظ على كلِّ الجزئيات والفروع ما حدث منها وما لم يحدث بعْد.

فلم يَرِدْ في كلِّ حادثة بعيْنها نصّ؛ بل إنّ هذا غير متصوّر. وإنما اكتفى الشارع ببيان حُكم بعضها بدليل العبارة أو الإشارة، وترَك لنا -نحن المسلمين- حرِّية الاجتهاد بضوابطه، وحثنا عليه لمعرفة أحكام الجزئيات -ولو بالظن الراجح- التي تجدّ وتتغيّر تبعًا لتغيّر الزمان والمكان والأحوال والأعراف. وهذا من حكمة الله ورحمته بنا أن ضرَب لنا الأمثال بإلحاق الشبيه بالشبيه، حتى يكون لنا في ذلك هدي من الله ﷻ.

وإذًا، فلا خلاف بين هؤلاء وابن حزم في إحاطة النصوص بالأحكام، وأنها لم تُبق شيئًا بغير بيان. بيْد أن ابن حزم وأهل الظاهر على العموم يقصرون البيان على ظاهر اللفظ، أو على العبارة وحْدها لا يتجاوزونها. أما الجمهور فيوسّعون معنى الدلالة عندهم، لأن البيان يكون بالعبارة تارة وبالإشارة أخرى، والدلائل العامة التي تبيّنها مقاصد الشريعة.

وإذا كان ابن حزم والظاهرية يفزعون إلى الاستصحاب، أو إلى الإباحة الأصلية عندما لا يوجد نص في مسألة ما، فإن الجمهور يفزعون إلى الاجتهاد بالرأي متى انعدم النص أيضًا. أمّا الاستصحاب، فإنهم يقبلونه على ألاّ يشارك أصلًا في علّة الحُكم؛ فإن تحققت هذه المشاركة فإن العقول البشرية تقضي بفطرتها أن يشاركه في الحُكم كما شاركه في العلّة.

وبالمثل، حتى نكون موضوعيِّين، ومن قبيل الأمانة العلمية، ومن قبيل الفائدة أيضًا، كان لا بدّ من أن نشير في إيجاز إلى أهمّ أدلّة القياس، لأنهم ساقوا أدلّة أيضًا من القرآن ومن السُّنّة ومن آثار الصحابة والتابعين ومن غيرهم...

من أدلتهم في القرآن الكريم:

استدلوا بآيات كثيرة نذكر منها بحسب دلالات بعضها: ما ورد من أنّ القرآن تبيان لكلِّ شيء، وأن الله ﷻ لم يَكِلْ بيان الشريعة لأحد من الناس، ولا إلى رأي أو قياس، وأنّ رسول الله ﷺ قد بيّن للناس ما نزل إليه وأنّ الدِّين قد كمُل.

وأيضًا قالوا: ورد في القرآن الكريم ذمّ الله ﷻ لِمَن يتبع الظن، ويقول على الله بغير علْم، ويستدرك عليه وعلى رسوله ما لم يَذكُراه. من ذلك: قوله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحُجُرات: ١]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾. [مريم: ٦٤]

فهذه الآيات تحذِّرنا أن نقفوَ ما ليس لنا به علْم، وأن نستدرك على الله ورسوله ما لم يذكُراه. يقول ابن حزم: "والقياس قائم على كل ذلك".

بعض أدلّة السُّنّة المطهّرة:

وقد استدلوا أيضا ببعض الأحاديث: كقوله ﷺ: ((إنّ أعظم المسلمين جُرْمًا: مَن سَأل عن شيءٍ لم يَكُن مُحرّمًا، فحرم من أجْل مسألته)).

ومنها: حديث أبي ثعلبة الخشني، قال: قال رسول الله ﷺ: ((إنّ الله فرض فرائض، فلا تُضيِّعوها. وحَد حُدودًا، فلا تعتدوها. ونهى عن أشياء، فلا تنتهكوها. وسكت عن أشياء من غير نسيان لها رحمةً لكم، فلا تبحثوا عنها)).

وعن عوف بن مالك الأشجعي، قال: قال رسول الله ﷺ: ((تفترق أمّتي على بضع وسبعين فِرقة، أعظمها فتنة على أمّتي: قوم يَقيسون الأمور برأيهم، فيُحِلّون الحرام، ويُحرِّمون الحلال)).

ثم استدلوا ببعض أقوال الصحابة والتابعين:

كقول ابن عمر رضي الله عنهما: "العلم ثلاث: كتاب الله الناطق، وسُنّة ماضية، و"لا أدري".

وكقول محمد بن سيرين: "القياس شؤم، وأوّل مَن قاس: إبليس؛ فهَلك. وإنما عُبدت الشمس بالمقاييس".

ومثل ذلك: قول الشعبي: "السُّنّة لم تُؤخذ بالمقاييس".

إلى غير ذلك ممّا صحّ عن غير واحد من التابعين والفقهاء.

وكان ممّا قالوه في استدلالهم بالعقل على إبطال القياس:

قالوا: إننا لسنا بحاجة إلى قياس أو غيره؛ فما لَم يَرِدْ نص بإيجاب شيء أو اجتناب شيء، فهو على الأصل في الأشياء، أي: الإباحة، أو البراءة الأصلية، أو استصحاب الحال.

تعريف "الصحابي"، وسنة الخلفاء الراشدين في السياسة الشرعية

أوّلًا: تعريف "الصحابي":

"الصحابي" الذي نبحث عنه في حُجّيّة قوله، هو: مَن شاهد النبي ﷺ وآمَن به، ولازَمه مدة تكفي لإطلاق كلمة "صاحب" عليه عُرفًا.

هذه قيود مهمّة جدًّا في تعريف كلمة "الصحابي"، لأنه ليس كل من شاهد النبي ﷺ يُعدّ صاحبًا له؛ وهذا التعريف يُطلق على كلِّ صحابة رسول الله ﷺ، أمثال: الخلفاء الراشدين، وأمثال ابن مسعود، وابن عباس، وغيرهم...

هؤلاء الصحابة -رضوان الله عليهم- آمنوا بالنبي ﷺ، وسمعوا منه، واهتدَوا بهدْيه. ولما انتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى قاموا بنشر دعوته، وفتحوا الآفاق وملئوا الدنيا بنور الإسلام. وتولّى مَن عُرف منهم بالعلْم والفقه الإفتاءَ والقضاء بين الناس؛ وقد نُقلت إلينا فتاواهم وأقضيتهم. فهل تعتبر هذه الفتاوى والأقضية من مصادر الفقه الإسلامي والسياسة الشرعية، بحيث يلتزم بها المجتهد إذا لم يَجد في المسألة حُكمًا في الكتاب أو السُّنّة أو الإجماع، أم ماذا؟.

تحرير محلِّ اختلاف العلماء في حُجّية قول الصحابي على النحو الآتي:

أوّلًا: قول الصحابي: "سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا"، أو "أخبرني"، أو "حدثني"، ونحو هذا ممّا لا يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ، فهذا حُجّة بلا خلاف.

أمّا إذا قال: "كنّا نفعل كذا في زمن الرسول ﷺ"، أو "وهو بيْننا" أو "فينا"، أو "أُمِرْنا بكذا"، أو نُهينا عن كذا، ونحو هذا... فذهب الجمهور إلى: أنّ ذلك حُجّة، وهو نوع من أنواع السُّنّة.

ثانيًا: قول الصحابي لا يُعتبر حُجّة ملزِمة لصحابي آخَر؛ فقد رأيناهم يختلفون فيما بينهم، ولم يُلزِم أحدُهم الآخرَ فيما ذهب إليه.

ثالثًا: قول الصحابي بالنسبة للتابعين ومن بَعدهم على أنواع:

النوع الأول: إنْ كان في أمر لا يُدرك بالعقل، ولا مجال للاجتهاد أو للرأي فيه، كان حُجّة من غير خلاف. وحملوه على السماع من الرسول ﷺ، وإن لم ينسبه إليه خوف الخطأ في الرواية. ومثّلوا لذلك: بتحديد ابن مسعود > أقلّ مدّة الحيض بثلاثة أيام.

وأيضًا: قراءته في كفارة اليمين، قرأ قول الله ﷻ: "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ".

ومثّلوا له أيضًا: بما روي عن بعض الصحابة من المقدّرات، كأكثر مدة الحمل، وأقلّ المهر.

النوع الثاني: إن كان في أمْر يُدرك بالرأي والاجتهاد، ولكنه ذاع وانتشر، ولم يُعرف له مخالف من الصحابة، كما في قتل الجماعة بالواحد مثلًا، فهذا النوع

يُحتجّ به لأنه بمثابة الإجماع السكوتي، والاحتمال السماعي من النبي ﷺ، ولأنّ عدم ردِّهم عليه -مع قوّة وازعهم الديني وعدم خشيتهم في الله شيئًا- يقتضي أنّ ما قاله هذا الصحابي جاء موافقًا للشرع، أو لعلّ عنده شيء عن النبي ﷺ، ولكنه لم يصرِّح به خشية الكذب عليه.

النوع الثالث: إن كان قولًا صادرًا عن رأيه واجتهاده فيما يُدرَك بالعقل والاجتهاد، وكان موضع خلاف من الصحابة، فهذا محلّ خلاف الفقهاء؛ حيث ذهب بعضُهم إلى أنه حُجّة شرعية مقدّمة على القياس. وقيل: هو حُجّة إن انضم إليه القياس. وقيل: نختار من أقوالهم ما وافق الكتاب أو السُّنّة أو الإجماع، أو ما كان أصح في القياس. وقيل: الحُجّة في قول الخلفاء الراشدين الأربعة. وقيل: بل في أبي بكر وعمر فقط.

وذهب الجمهور إلى: أنه ليس حُجّة مطلقًا. وقال جماعة: مذهب الصحابي حُجّة مطْلَقة.

ثانيًا: سُنّة الخلفاء الراشدين والسياسة الإسلامية:

"الخلفاء الراشدون"، هم: الأربعة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي ﷺ. هؤلاء هم الموصوفون في حديث رسول الله ﷺ: ((عليكم بسُنّتي وسُنّة الخلفاء الراشدين المهديِّين من بعدي، تمسّكوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ، وإيّاكم ومحدثاتِ الأمور، فإن كلَّ مُحدَثة بِدعة وكلَّ بدعةٍ ضلالة)).

المراد بحُجِّيّة الخلفاء الراشدين، وبحجية الأخذ بها في السياسة الشرعية على سبيل المثال. أعني: ما أفتى به وسَنّه الخلفاء الراشدون أو أحدُهم للأمّة، وجمعوا الناس عليه، ولم يخالف نصًّا، وإن لم يتقدّم من النبي ﷺ فيه شيء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وقد اتّفق الصحابة في مسائل تنازعوا فيها على إقرار كلِّ فريق للفريق الآخَر على العمل باجتهادهم، كمسائل في العبادات، والمناكح، والمواريث، والعطاء، والسياسة، وغير ذلك...".

ثم قال: "وهم الأئمة الذين ثبت النص أنهم لا يجتمعون على باطل ولا ضلالة، ودل الكتاب والسنة على وجوب متابعتهم. أمّا ما سَنّهُ الخلفاء الراشدون ولم يُنقَل أنّ أحدًا من الصحابة خالفهم فيه، فهذا من مسائل الإجماع".

قال أيضًا: "والذي لا ريب فيه: أنه حُجة ما كان من سُنّة الخلفاء الراشدين الذي سَنّوه للمسلمين، ولم يُنقَل أنّ أحدًا من الصحابة خالَفهم فيه؛ فهذا لا ريب أنه حُجّة، بل إجماع. وقد دلّ عليه قول النبي ﷺ: ((عليكم بسُنّتي وسُنّة الخلفاء الراشدين المهديِّين من بعدي!...)) إلى آخِرِ الحديث".

بعض الأمثلة التي يمكن أن تُعَدّ أمثلة مباشرة على سُنّة الخلفاء الراشدين في مجال السياسة الشرعية:

المثال الأول: جمْع أبي بكر الصِّدِّيق > للمصحف لمّا كُثر القتل في القُرّاء إبّان حروب الردة من متنبِّئين ومانعي الزكاة وغيرهم...

ومثْله: ما وقع في عهد عثمان > .

المثال الثاني: أمْر عمر > بجَلد شارب الخمر ثمانين جلدة، وكان شارب الخمر يُجلد في زمن النبي ﷺ وأبي بكر > وصدرًا من خلافة عمر أربعين. فهذه الزيادة إذًا من قبيل السياسة الشرعية.

قال النووي مبيِّنًا حُجّة الشافعي ومَن وافقه في أنّ حَدّ الخمر أربعون وما زاد تعزير، قال: "وأمّا زيادة عمر، فهي التعزيرات -التعزير لرأي الإمام إن شاء فعلَه

وإن شاء تركَه، بحسب المصلحة في فعْله وترْكه- فرآه عمر ففعَله، ولم يَرَه النبي ﷺ ولا أبو بكر ولا علي، فتركوه.

المثال الثالث: تحريق عثمان > للمصاحف المخالِفة للمصحف الذي جمَع الناسَ عليه حتى تتوحّد قراءتهم له. هذا عمل بمقتضى السياسة الشرعية.

المثال الرابع: تحريق عليٍّ للزنادقة؛ فهذا أيضًا من السياسة الشرعية. قال ابن القيم: "ومن ذلك -أي: من قبيل السياسة الشرعية-: تحريق عليّ > الزنادقة والرافضة، وهو يعلم سُنّة رسول الله ﷺ في قتْل الكافر؛ ولكن لّما رأى أمرًا عظيمًا جعَل عقوبته من أعظم العقوبات ليَزجر الناس عن مثْله".

هناك شواهد كثيرة أخرى. فهذا مجمَل ما استدلّ به العلماء على حُجِّيّة العمل بالسياسة الشرعية. وهذه بعض شواهده من القرآن العظيم، ومِنَ السُّنّة النبوية.

هذا، وقد أورد ابن القيّم ستّة وأربعين دليلًا من القرآن والسُّنّة والآثار والعقل على حُجِّيّة قول الصحابي، وإن تأخّر قوله أو تأخّرت فتواه عن الإجماع. وفعَل مثْل ذلك الشاطبي. في الوقت ذاته، أتى النُّفاة بطائفة من الأدلة العقلية الوجيهة المُقنعة.

١. أنّ قول الصحابي لا يُعفي المجتهد من طلب الدليل من الأصول التشريعية المتّفَق عليها.

٢. هناك مَن يرى أنّ قول الصحابي ليس حُجّة ولا يرقى إلى مستوى المصادر التشريعية التي لا يجوز مخالفتُها، وأرى إمكانيّة الائتناس بهذا الرأي في بيان بعض أحكام القرآن والسُّنّة التي تحتاج إلى بيان، وذلك لمعرفتهم باللسان العربي؛ فإنهم عرب فصحاء لم تتغير ألْسنتهم، كما يقول الشاطبي في "الموافقات".

فهُم لهذا أعرَف في فهْم الكتاب والسُّنّة من غيرهم. ولأنهم أدرى الناس بشريعة الله وأوْلاهم بفهمها، لمباشرتهم للوقائع وأسباب التنزيل، وحضورهم تطبيق

الأحكام على النوازل، فهم يُدركون من القرائن ما لا يُدركه غيرُهم. وقد شهِد لهم رسول الله ﷺ بالخير والفضل، كما أنّ القرآن الكريم قد ذكَر آيات كثيرة في فضْل صُحبتهم وفي مدْحهم وخيريّتهم وعدالتهم، كقوله ﷻ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وكقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، وكذلك قوله: ﴿لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا﴾ [الحشر: ٨] إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [الحشر: ٩] إلى آخِرِ الآيات وأشباهها...

وفي السُّنّة أحاديث كثيرة تفيد حُجِّية قول الصحابي أيضًا، منها: ((عليكم بالسّمع والطاعة، وإن تأمّر عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة))، و((عليكم بسُنّتي وسُنّة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسّكوا بها، وعَضّوا عليها بالنواجذ))، أو كما قال ﷺ.

بل هناك بعض الأخبار التي في متْنها مقال، مثل: "أصحابي كالنجوم بأيِّهمُ اقتديْتُم اهتديْتُم"، أو "اقتدوا باللّذَيْن من بعدي: أبي بكر وعمر"، وما في هذا المعنى ممّا قد وصفه بعض المحدِّثين أو أهل الحديث وأهل التخريج بالسقوط والكذب، وغير ذلك كما جاء في "إحكام" ابن حزم.

هناك اعتبار آخَر يُميِّز أقوال الصحابي في مجموعه، وهو: احتمال السماع من رسول الله ﷺ مع عدم الرواية عنه بطريق مباشرة، وإنما بالمعنى، فصارت الرواية كأنها من قول الصحابي. وهذا الاحتمال، وإن يَكُن مستبعَدًا إلى حدٍّ ما من وجهة نظري، لكنه غير مستحيل. ثم هو في ذاته -ولو كان ضعيفًا- يقوِّي ما ذكَره ابن القيِّم من اعتبار قول الصحابي، أو هو -على الأقل- يدل على: أنّ الصحابي لم يسمع خلاف ما يُفتي هو به، أو يدلّ على: أنّ ما يُفتي به جارٍ على قياس شيء سمِعَه من رسول الله ﷺ.

العرف والاستحسان، ومسائلهما

عناصر الدرس

"العرف": تعريفه، أقسامه، حُجيته، الفرق بينه وبين العادة"، شروط العمل به

مع مصدرٍ جديد من مصادر السياسة الشرعية، مصدرٍ يؤدي دورًا أساسيًّا فيها بلا نزاع؛ بل إنه لا غنًى عن الإلمام به لكلِّ دارس أو باحث في أي باب في الفقه الإسلامي، حتى لقد احتكم إليه الفقهاء في كثير من مسائل الفقه الإسلامي الكبير، وقالوا: "العادة محكّمة"، وقالوا أيضًا: "المعروف عُرفًا كالمشروط شرطًا"، وحتى قال قائلهم:

والعُرفُ في الشّرع له اعتبارُ ❖ لِذا عليْه الحُكم قد يُدارُ

إنه العُرف إذًا.

ولا شكّ أنّ العُرف أو العادة أو حتى الإجماع -باعتبار الصلة الوثيقة بين المصطلحيْن- جميعًا تدخل في السياسة الشرعية من أوسع أبوابها، وعلى كل مستوياتها الفردية والجماعية، الداخلية والخارجية، في السلم وفي الحرب، في واجبات الحاكم أو الإمام وفي حقوقه، أو في علاقاته بالمحكومين وعلاقتهم به، وكذلك ببعضهم البعض، وهكذا...

أولًا: تعريف "العُرف":

"العرف" و"العادة" بمعنى واحد، وهو: ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم، أو كما قال الغزالي: "العادة" و"العُرف": ما استقرّ في النفوس من جهة العقول، وتلقّتْه الطباع السليمة من أهل قطر إسلامي، بشرط أن لا يخالف نصًّا شرعيًّا".

فالغزالي جعَل العادة مرادفة للعرف، أمّا غيره من العلماء فيجعل العادة أعمّ، وأوسع من العرف؛ لأنها إذا كانت خاصة بالإنسان فلا تسمّى عُرفًا، ثم هي تشمل كلّ متكرّر من الأقوال والأفعال، سواء أكان صادرًا عن الفرد، أو الجماعة، وسواء

أكان مصدره أمرًا طبيعيًّا كحرارة الإقليم وبرودته التي تجعل البلوغ عادة مبكّرة، أم كان مصدره العقل، وتلقي الطباع له بالقبول وهو: "العرف"، أم كان مصدره الأهواء والشهوات، كالفسق وشهادة الزور ممّا يسميه الفقهاء: "فساد الزمان".

ومن الفقهاء من قصَر العادة على نوع من العُرف وهو: العرف العملي فقط. لكن سنأخذ بالقول بأنهما مترادفان، ونخلص إلى أنّ "العرف" هو: ما اعتاده الناس وألِفوه، فعلًا كان أو قولًا، دون معارضة لنصّ.

إذًا، التعريف الذي نختاره أو نميل إليه هو: أنّ العرف: هو ما اعتاده الناس وألِفوه، فعلًا كان أو قولًا، دون معارضة لنص.

والعُرف عند أغلب الأئمّة مُعتبَر، إن لم يخالف نصًّا ولم يُبطله شرع، كعُرف التّبنِّي، وكثير من أعراف الجاهلية التي أبطلها الإسلام، لِما فيها من المفاسد، منها: أكل الربا، وشرب الخمر، ونحوها... أمّا في غير ذلك، فالعُرف معتبَر والعادة محكّمة؛ لأنّ تعارف الناس أمرًا وتعاملهم به يدل على استقرار مصلحتهم فيه ومناسبته لظروفهم، كما لو كان عرف أهل البلد مثلًا: أنّ المرأة تقبض مهرها كلّه قبل الدخول، أو أنها تشتري بما تقبضه جهازًا فيُعتبر ذلك، ويُلزِمُ ولو لم يأمر به نص شرعي، ما لم يُنصّ في العقد على خلافه.

ثانيًا: أقسام العُرف:

ينقسم العُرف إلى عدّة أقسام باعتبارات مختلِفة، وبيان ذلك على النحو الآتي:

القسم الأول: عُرف عامّ، وعُرف خاص:

أ- العُرف العام:

هو الذي يعمُّ الناس جميعًا، وينتشر بينهم دون نكير منهم، كالتّوسّع في النفقة في الأعياد والأعراس مثلًا، وكاستعمال لفظ "الولد" للذكور من الأولاد دون

الإناث. ومثله أيضًا: تعارف الناس على بيع التعاطي من غير صيغة، وعلى عقود الاستصناع، والجلوس في المقاهي والأندية من غير تحديد مدّة.

ب- العرف الخاص:

هو ما انتشر في بلد أو قبيلة أو طائفة من الناس، ومنه: اصطلاحات أهل كلِّ فنّ في فنّهم، والزِّيّ الذي يرتديه أهل الصناعات والحِرَف، وتعارف التجار على إثبات ديونهم على من يتعامل معهم في دفاترهم الخاصة، وما إلى ذلك...

ثانيًا: عُرف قوليّ، وعُرف عمليّ:

أ- العرف القولي:

هو ما حوّل اللفظ عن موضوعه اللغوي الأصيل إلى وضْع مختلِف عنه، كإطلاق لفظ "الولد" على الذّكر دون الأنثى، مع أنّ الأصل اللغوي يُفيد شموله لهما؛ وهو ما جرى عليه القرآن في آيات المواريث. وكذلك تقييد لفظ "دابّة" بذوات الأربع كالفَرس والبقرة مثلًا، مع أنّ الأصل اللغوي لها يشمل كلّ ما يدبّ على الأرض. ومثله أيضًا: عدم إطلاق لفظ "لحْم" على السمك، وقد سمّاه القرآن الكريم: ﴿لَحۡمًا طَرِيًّا﴾ [فاطر: ١٢].

ب- العُرف العملي:

هو ما جرى عليه عُرف الناس في حياتهم، وتعارفوه في تعاملاتهم وتصرّفاتهم؛ وهو كثير، كما لو جرَت العادة بلباس معيّن كلُبس العمامة، أو كشف الرأس، وضمان إصلاح سلعة معيّنة لمدّة سَنة مثلًا، ونحو هذا...

ثالثًا: عرف صحيح، وعرف فاسد:

أ- العُرف الفاسد:

هو: ما أحلّ حرامًا، أو حرّم حلالًا، كاعتيادهم التعامل بالربا، أو شرب الخمر جهارًا، أو كشف العورات، أو عدم إقامة الشعائر الدينية في الحفلات، أو ما شابه ذلك... وهذا ما يجب إلغاؤه وعدم الاعتداد به، وإلاّ زالت الشريعة ودُرست معالِمها بمرور الزمان؛ ولذلك يُعتبر العُرف إذا لم يصادم نصًّا ثابتًا، أو إجماعًا يقينيًا، وكذلك إذا لم يكن مِن ورائه ضرر خالص أو راجح، فأمّا العرف المصادم للنصوص الذي يُحلّ الحرام، أو يبطل الواجبات، أو يُقرّ البدع في الدِّين، أو يُشيع الفساد والضرر في دنيا الناس، فلا اعتبار له، ولا يجوز أن يراعَى في تقنين أو فتوى أو قضاء.

هذا ما قاله الدكتور القرضاوي في كتابه (المدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية).

ب- العرف الصحيح:

أخيرًا، العرف الصحيح وقد أخرت الحديث عنه لأنّه بيت القصيد، ولأننا سنتناول تفصيله وشروطه والتمثيل له بعد قليل.

هو ما لا يُحلّ حرامًا ولا يُحرِّم حلالًا، كاعتيادهم الإهداء إلى العروس قبل الزفاف، وجعْلهم المهر قسْمين: حالًا، ومؤجَّلًا إلى أقرب الأجليْن الموت أو الطلاق مثلًا، وتجهيز بيت الزوجية، ونحو ذلك... وهذا النوع تجب مراعاته في الإفتاء والقضاء، لأن المقصود من التشريع: إصلاح حال الناس، وإقامة العدل بينهم في يُسر وسهولة؛ فإذا جرى الإفتاء أو القضاء على غير ما أَلِفوه فاتت المصلحة، ووقعوا في ضيق وحرج.

ثالثًا: حُجِّيّة العُرف، وشروطه، ومجال إعماله في السياسة الشرعية:

قد قرّر الفقهاء: أنّ الأحكام المبنيّة على العُرف والعادة تتغيّر إذا تغيّرت الأعراف والعادات، كما سبق بيانه بالتمثيل والتدليل، أو الاستدلال له. كما أنهم وضعوا بعض القواعد الفقهية الدالة على اعتبار العُرف مثل: "المعروف عُرفًا كالمشروط شرطًا"، "العادة محكّمة"، "التّعيين بالعُرف كالتّعيين بالنص"، "لا عبرة بالعُرف الطارئ"، وغير ذلك كثير... ولذلك قال قائلهم:

والعُرفُ في الشّرع له اعتبارُ ❖ لِذا عليْه الحُكم قد يُدارُ

أ. حُجِّيّة العُرف:

ممّا يدل على أن العرف مُعتبَر في الشّرع أمور كثيرة، نذكر منها:

الدليل الأول: قول الله ﷻ: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وقد علِمْنا أنّ العُرف هو: ما تعارف عليه أهل العقول السليمة والطباع المستقيمة، ممّا تقتضيه ظروف الناس وأحوالهم. وقد ترك الشرع أشياء كثيرة للعُرف الصالح يحكم فيها، ويعيِّن حدودها وتفاصيلها، كما في قوله ﷻ مثلًا: ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقوله: ﴿ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: ٢٤١]؛ فالمعروف هو المحكّم في تحديد النفقة للمرأة، والمُتعة المطَلّقة، في ضوء حال الزوج يسارًا وإعسارًا، ومستوى الأسعار غلاءً ورخصًا.

الدليل الثاني: قوله الله ﷻ: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ﴾ [الطلاق: ٧]، حيث أرجع تقدير نفقة المرضع إلى العُرف غِنىً

وفقرًا. قال ابن العربي عند بيانه أحكام هذه الآية: "تقدير الإنفاق قد بيّنّا أنه ليس له تقدير شرعي، وإنما أحال الله سبحانه على العادة، وهي دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام".

ومن ذلك أيضًا: قول النبي ﷺ لهند بنت عتبة: ((خُذي ما يَكفيك وولَدَك بالمعروف))، حيث أحال في نفقة الزوج والولد إلى العُرف؛ ولذلك قال الحافظ ابن حجر: "فيه اعتماد على العُرف في الأمور التي لا تحديد فيها من قِبَل الشارع".

وأخيرًا، من الأدلّة التي ساقوها للاحتجاج بالعُرف أيضًا: ذلك الحديث الذي رُوي عن ابن مسعود، ونصّه: "ما رآه المسلمون حسنًا، فهو عند الله حسن"، حديث رواه الإمام أحمد في كتاب "السُّنّة" عن ابن مسعود، وهو حسن، وأخرجه البزار والطيالسي والطبراني وغيرهم. فسواء كان حديثًا مرفوعًا، أو كان أثرًا من كلام ابن مسعود، فهو على أيّة حال يلتقي مع كثير من النصوص التي تدلّ على جواز القول بالاستحسان والرضا به.

الدليل الثالث: قولهم: إنّ العرف العام يتضمّن الإجماع؛ فالإجماع خاص بأهل الاجتهاد، والعُرف يدخل فيه أهل الاجتهاد وغيرهم. ويكون الفرْق بين العُرف والإجماع من ناحية أنّ العُرف يتحقّق بأغلب الناس، والإجماع لا يتحقّق إلاّ باتفاق جميع المجتهدين. كما أنّ الإجماع قاصر على المجتهدين فقط، أو بأهل الحل والعقد، أمّا العرف فيكون منهم ومن العامة أيضًا.

وأخيرًا، فإنّ حُجِّيّة العُرف قاصرة على من تعارفوا عليه، أمّا الإجماع فيكون حُجّة على الناس جميعًا إذا تحقّق.

ومن جهة أخرى، قالوا: إنّ نزْع الناس عن أعرافهم وعاداتهم فيه حرج عظيم، والحرج منتفٍ في الشريعة، للأدلّة الواردة بذلك، مثل قوله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. فمعارضة المتعارَف عليه دون ضرورة مخالفته لنص أو حُكم مُجمَع عليه، فيه تضييق على الناس وإحراجهم.

أخيرًا، قالوا: إن الشريعة أتت بإلغاء بعض الأعراف الفاسدة، وأتت بأعراف جديدة تتضمّن مصالح، وأبقت على أعراف فيها خير وتيسير على الناس؛ ولا سيما في أبواب المعاملات، من بيْع ورهن، وإجارة وسَلَم، وإحياء الموات، وغير ذلك... بل إنّ الفقهاء اعتمدوا على العُرف في مسائل كثيرة في العبادات، والعقوبات، وأحكام الأسرة، مثل: الأفعال المنافية للصلاة، وقوت البلد في الزكاة، والأموال الربوية كيلًا أو وزنًا، وأقلّ سنّ الحيض، وسنّ البلوغ، وقدْر الحيض والنفاس، وحرز المال المسروق، والدّية على العاقلة، وضمان المتلَفات، ونحو هذا كثير جدًّا...

ب- شروط الإلزام بالعرف، أو شروط العمل بالعرف عند القائلين به:

اشترط الفقهاء في العرف لوجوب الإلزام به، أو بناء الحُكم الشرعي عليه عدّة شروط، أهمها ما يلي:

الشرط الأول: أن لا يصادم نصًّا شرعيًّا من الكتاب أو السُّنّة؛ فلو تعارفت مثلًا بعض طبقات المجتمع على أن تقدِّم الخمور في حفل الزواج، لم يلزم ذلك الزوج، ولم يَجُز له أن يفعَله؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. وكذلك لو تعارفوا على تبرّج المرأة وتكشّفها أمام الناس، أو على التعامل الربوي، أو

تعاطي القمار أو الرشوة، أو غير هذا ممّا يندرج تحت الأعراف أو العادات المخالِفة لنصوص الشريعة وقواعدها العامة.

الشرط الثاني: أن يكون العرف مطّردًا أو غالبًا، فإن اختلفت العادات أو تغيّر العرف في أمْر ما مثلًا، وكان الذين يفعلونه أقلّ أو مساوين لِما يفعلونه، لا يلزم.

الشرط الثالث: أن يكون سابقًا أو مقارنًا لزمن التعاقد أو للواقعة؛ فإن كان قبْلها ثم زال؛ لم يلزم. وكذلك لو لم يتكوّن العرف إلاّ بعدها. ومن ثَمّ قالوا: إن عرف الواقف يفسِّره زمنُه لا زمن غيره.

الشرط الرابع: أن لا يعارضه تصريح بخلافِه؛ لأنّ النص مقدّم على السكوت. فالمعروف كالمشروط، ما لم يتّفق العاقدان مثلًا على خلافه، فيعمل حينئذٍ بالاتّفاق ولا يُعمل بالعرف.

وتبقى الإشارة إلى مجالات إعمال العُرف، لأهمِّية بيان ذلك في السياسة الشرعية، وإن كنا قد ناقشنا بعضها من قبل، لأنّ من هذه المجالات: الحالات التي أحال الشارع فيها على العمل بالعرف، وهي كثيرة في القرآن والسُّنة، ثم في الفروع الفقهية التطبيقية بعد ذلك. ومن أمثلتها: إحالة الشارع مقادير الإنفاق على العرف.

من مجالات إعمال العرف أيضًا: تفسير النصوص التي وردت في الشريعة مطلَقة ممّا لا ضابط له فيها ولا في اللغة. ومن أمثلة ذلك: تحديد ما يكون حرزًا في السرقة، وما يكون به مثلًا إحياء الموات.

ثم تأتي الأعراف التي تكون أسبابًا لأحكام شرعية، أو بعبارة أخرى: التي هي مناط لأحكام شرعية ممّا لم تأمر به الشريعة على نحو معيّن ولم تَنْه عنه، وتُلحظ فيه المصلحة

تبعًا لذلك. وقد أجملها بعض أهل العلْم بقوله مثلًا: "وضابطه: كلّ فعل رُتِّب عليه الحُكم ولا ضابط له في الشرع ولا في اللغة، كإحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصّديق، وما يُعدّ قبضًا وإيداعًا وإعطاءً وهديّة وغصبًا، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر بما جرت به العادة، وأمثال هذه كثيرة لا تنحصر".

وهكذا يبقى العرف قاعدة تطبيقية مهمّة يُرجع إليها في تطبيق كثير من الأحكام العملية. هو في واقع الأمر ليس دليلًا، بل الدليل مستنده الذي أحال إليه؛ فالعلماء عند اعتبارهم الأعراف وملاحظتها عند تطبيق الأحكام، يستندون إلى أصل شرعيّ ودليل معتبَر. يؤكِّد ذلك: أهمّ شروط اعتبار العرف التي سبق أن ذكرناها، وكان أهمّها -كما تبين: أن لا يخالف نصًّا أو قاعدة شرعية.

وعلى أية حال، فإن سياسة الأمّة تنضبط بكل تأكيد بمراعاة وليّ الأمر للعرف في الأمور المندرجة تحته، أو التي يكون للعرف القول الفصل فيها؛ فيلزم وليّ الأمر أن يعتبره فيها عند تحَقّق شروطه. ولا شك أن مجاله رحب؛ ولا سيما في فقه المعاملات بين المسلمين، بل حتى مع غيرهم، كالألفاظ والتصرفات التي جرى العرف المعتبَر أو الصحيح بها في التعامل الدولي من معاهدات وحصانات وغيرها... فالعرف يرجع إليه في كثير من أمور السياسات؛ ومن ثَم يجب على وليّ الأمر، أو الحاكم المسلم: أن يراعيَ الأعراف اللغوية والسلوكية في تشريع الأحكام الوضعية، أو استصدار ما يكون قانونًا عامًا ترجع إليه الأمّة في أمورها وتصرّفاتها بما يُحقِّق مصالحها والغرض من هذه التشريعات التي تحكمها.

وهكذا يكون العُرف مصدرًا من المصادر التي تؤدِّي دورًا في الفقه الإسلامي بعامة، والسياسة الشرعية بخاصة.

"الاستحسان": تعريفه، وأقسامه

الاستحسان: هو المصدر الأخير من المصادر التي تؤدّي دورًا واضحًا ومؤكّدًا في فقه السياسة الشرعية:

أولًا: تعريف "الاستحسان" لغةً واصطلاحًا:

أ- الاستحسان في اللغة: مشتقّ من: الحُسن، وهو مصدر اسْتَحْسَن الشيء، أي: عدّه حسَنًا.

ب- الاستحسان في الاصطلاح: له تعريفات كثيرة، نذكر أهمّها، ثم نستخلص النتيجة منها، فنقول -على سبيل المثال أيضًا-: ذكَر أبو حامد الغزالي له ثلاثة معانٍ، وعقّب على كلٍّ منها ببيان رأيه في كلِّ معنًى، وسأكتفي أنا بدوري باثنَيْن منها لصلتهما بموضوع الاستحسان بين الإثبات والنفي.

التعريف الأوّل: ما يستحسنه المجتهد بعقْله، وقال بإمكان ذلك عقلًا وانتفائه شرعًا؛ إذ إن الأمّة قد اجتمعت على: أنّ العالِم ليس له أن يَحكم بهواه من غير نظر في الأدلة. والاستحسان من غير نظر فيها: حُكم بالهوى المجرّد، أو حكم بالتشهي –على حد قول بعضهم.

التعريف الثاني: وهو منقول عن أبي الحسن الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة هو: العدول بحُكم المسألة عن نظائرها، بدليل خاص. أي: أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حَكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجْه أقوى يقتضي العدول عن الأوّل. ولمّا كان هذا قول بدليل؛ لذا قال الغزالي، وهذا ممّا

لا يُنكر، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته "استحسانًا" من بين سائر الأدلة".

وقال سيف الدين الآمدي: "الخلاف ليس في إطلاق لفظ "الاستحسان" جوازًا وامتناعًا، لوروده في الكتاب والسُّنّة، وإطلاقِ أهل اللغة؛ فلم يبق إذًا إلاّ الخلاف في معنى "الاستحسان" وحقيقته. ولا شك أنّ الاستحسان قد يُطلَق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصّوَر والمعاني وإن كان مستقبَحًا عند غيره. وهو في اللغة: "استِفعال" من الحُسن، وليس ذلك هو محز الخلاف لاتّفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على: امتناع حكم المجتهد في شرع الله ﷻ بشهواته وهواه من غير دليل شرعي، وأنه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامِّي، وإنما محز الخلاف فيما وراء ذلك".

وعلى هذا؛ فإن محلّ النزاع بين المثبِتين له والمُنكرين ليس واحدًا، لأن أحدًا من الفقهاء لا يقول بالاستحسان القائم على الهوى والتّلذّذ أو التشهي، ولكن الاستحسان الذي يقول به الأصوليون والفقهاء لا يزيد عن أنه: تخصيص قياس بدليل أقوى منه، أو أنه: العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه، أو ترك القياس العقلي للآثار عن الصحابة، أو حتى ترْك القياس العقلي للعرفي السائد في المجتمع.

ولعلّ أكملها: تعريف الكرخي المشار إليه فيما نقلْته عن الإمام الغزالي، وهو: العدول في مسألة عن مِثْل ما حكم به في نظائرها إلى خلافِه لوجْه هو أقوى؛ ذلك أنّ هذا التعريف يَشمل كل أقسام الاستحسان عند الحنفية. ويشير في عبارته إلى لبّ الاستحسان، وهو أن يجيء الحُكم على سبيل الاستثناء من قاعدة مطّردة، لأمر عارض يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بها، أي: يجعل الاستحسان أقوى استدلالًا في المسألة المفروضة من القياس.

فالاستحسان كيفما كانت صُوَره وأقسامه: حُكم في مسألة جزئية ولو نسبية، في مقابل قاعدة كلية. ويُلجأ إليه في هذه الجزئية لكيلا يؤدّي الإغراق في الاستمساك بالقاعدة إلى الابتعاد عن حُكم الشرع وروحه ومعناه.

ثانيًا: أقسام الاستحسان:

ومن هذا التعريف أيضًا، نعرف: تقسيم الحنفية مثلًا الاستحسان إلى قسميْن:

القسم الأول: استحسان القياس، ويطلق في الغالب على القياس الخفيّ الذي يقابل القياس الجلي. فالقياس عندهم قسمان:

أ- جليّ: وهو الظاهر الذي يتبادر إلى الأفهام ويُعنَى به: القياس الاصطلاحي.

ب- خفيّ: وهو ما خفيتْ علّته بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر للفهم أو للعقول. وهذا القسم هو الذي يُسمّى بـ"الاستحسان". ويبدو ذلك واضحًا فيما لو كان في المسألة وصفان يقتضيان قياسيْن متباينيْن: وصف ظاهر يوجب لها حكمًا إلحاقًا بأصل، ووصف آخَر خفيّ يقتضي إلحاقها بأصل آخَر.

ومثال ذلك:

قول فقهاء الحنفية: الواقف إذا وقف أرضًا زراعية، يدخل حق المسيل وحق الشرب، وحق المرور في الوقف تبعًا، أي: بدون ذكْر شيء من ذلك استحسانًا؛ والقياس: أنها لا تدخل إلاّ بالنص عليها كالبيع. ووجْه الاستحسان في هذا المثال: أن المقصود من الوقف الانتفاع بالموقوف، ولا يكون الانتفاع بالأرض الزراعية إلا بالشرب والمسيل والطريق؛ فتدخل هذه الأشياء في الوقف دون

ذكْرها، لأن المقصود لا يتحقق إلا بها كالإجارة. فالقياس الظاهر: إلحاق الوقف في هذا بالبيع، لأن كلًّا منهما إخراج ملْك من مالِكه.

والقياس الخفي هو: إلحاق الوقف في هذا بالإجارة، لأن كلًّا منهما مقصود به الانتفاع؛ فكما تدخل هذه اللوازم في إجارة الأطيان بدون ذكْرها، تدخل كذلك في وقف الأطيان بدون ذكْرها.

مثال آخَر:

قالوا بطهارة سؤر سباع الطير كالنسر والحدأة من باب الاستحسان؛ فسؤر سباع الطير وهو: بقيّة الماء الذي يشرب منه، الأصل يقتضي نجاسته حملًا على سؤر سباع البهائم، فهما متشابهان في كون لحمهما نجسًا وغير مأكول، فكان الحكم بنجاسته هو موجب القياس، إلاّ أن النجاسة في سؤر سباع البهائم حصلت لوجود لعابها فيه، واللعاب متّصل باللّحم فهو نجس بنجاسته، أما سباع الطير فإنها تشرب بمناقيرها وهي عظم طاهر؛ ومن ثمّ فهي لا تُلقي بلعابها في الماء، فلا يكون ثمّة نجاسة؛ فانتفت علة النجاسة فكان طاهرًا كسؤر الآدمي. وهذا القياس الأخير قياس خفيّ، إلاّ أنه أقوى من القياس الأول الظاهر، فيقدّم عليه؛ ولذا قالوا بطهارة سؤر سباع الطير استحسانًا، وإن احتاط بعضهم فقال: إن سؤرها -وإن لم يكن نجسًا- مكروه استعماله كراهة تنزيه؛ لأنها لا تحترز عن تناول الميتات والنجاسات بمنقارها فيتوهّم بقاء شيء من ذلك عليها.

وربما جعل بعضهم هذا المثال من باب الاستحسان بالضرورة، لا من باب الاستحسان بالقياس الخفيّ؛ إذ لا يمكن الاحتراز من النجاسة التي لا تخلو مناقيرها منها عادة، خصوصًا بالنسبة لسكان الصحارى.

القسم الثاني: هو: ما لم يكن سبب الاستحسان فيه قياسًا خفيًّا قويّ الأثر كالسابق، بل كان سببه دليلًا آخَر أقوى من القياس العقلي.

ويقسّمونه بحسب هذا الدليل الذي أوجب الاستحسان إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: استحسان النص:

ويدخل تحته جميع الصوَر التي استثناها الشارع من عموم نظائرها بنص من الكتاب أو السُّنّة قد يكون بسبب الضرورة أو الحاجة، أو غيرها من الأمور التي تعود إلى فروع أُخَرَ من الاستحسان؛ لأن ثبوتها هنا جاء عن طريق التنصيص الشرعي، وفي تلك الفروع جاء عن طريق الاجتهاد.

مثاله من الكتاب: تشريعه صلاة الخوف على الصفات التي وردت بها؛ إذ القياس في الصلاة أن تؤدّى الرباعية في أوقاتها المحدّدة أربع ركعات، في كل ركعة ركوع وسجودان، بشروطها وأركانها التي بيّنها النبي ﷺ وقال: ((صلُّوا كما رأيْتموني أصلّي))، غير أنّ حالة الخوف استثنيت من ذلك بقول الله ﷻ: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا۟ فَلْيَكُونُوا۟ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ﴾ [النساء: ١٠١، ١٠٢]، حيث قلّل الحق ﷻ عدد ركعاتها، وبُدِّلت كيفيتها إلى حالة تمكّن المسلمين من أدائها مع المحافظة على موقفهم من العدو، تخفيفًا على المسلمين، ودرءًا لضرر انتصاره عليهم بانتهازه فرصة انشغالهم في صلاتهم.

وسنأتي ببعض الأمثلة من استحسان السُّنّة، والمقصود به عندهم: أن يَثْبُت بالسُّنّة مثَلًا ما يوجب ردّ القياس في مسألة معيّنة، كمَن أكَل ناسيًا في رمضان؛ فإنّ القياس يقتضي فسادَ صومه؛ لأنه لم ينفِّذ المطلوب في قوله ﷻ: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ [البقرة: ١٨٧]. ولكنّ هذا القياس متروك هنا لقوله ﷺ: ((مَن نَسِي وهو صائم فأكَل أو شرِب، فلْيُتِمّ صومَه؛ فإنما أطعمه الله وسقاه))، وهذا حديث متفق عليه، فضلًا عن عموم قوله ﷺ: ((رُفِع عن أمّتي الخطأُ والنِّسْيان ومَا استُكرِهوا عليه)).

ومن ذلك أيضًا: أنّ النبي ﷺ أذِن بقتْل خمْس من الفواسق: الغراب، والحِدَأة، والعقرب، والفأر، والكلب العقور. فاستثناءً من قتْل هذه الفواسق الخمْس من تحريم صيدِ المُحْرِم هو استحسان شرعيّ معقول المعنَى؛ ولهذا قاسوا عليه الحيّة، والذئب، والنّمر، والسّبُع العادي، وما أشبه ذلك... ومثّلوا لذلك أيضًا بالسَلَم؛ فإنّ السَلَمَ شُرِع دفعًا للحاجة، والقياس يقتضي عدم جوازه لأنه بيْع شيء آجِل معدوم ببيع شيء عاجل معلوم، ولِما قد يؤدِّي إليه من النِّزاع. ولكنّ هذا القياس شُرِع في السَّلَم لحديث ابن عباس وهو حديث مشهور. قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يُسلِمون في التمر السنتين والثلاث، فقال رسول الله ﷺ: ((من أسْلَم منكم فلْيُسلِفْ في ثَمنٍ معلوم، ووزْن -وفي رواية: - وكيْلٍ معلوم، إلى أجَل معلوم))، أو كما قال ﷺ.

وإن كان ابن القيِّم يرى: أنّ السّلَم وفْق القياس، لأنه بيع مضمون في الذِّمّة، موصوف، مقدور على تسليمه غالبًا؛ وهو كالمعاوضة على المنافع في الإجارة.

ومن أمثلة استحسان السُّنة أيضًا: ما ثبت من عدم إقامة حدِّ السرقة في الحرب، استثناءً من الآية؛ فيقاس عليه سائر الحدود استحسانًا. وكذلك أيضًا: استثناء

كلب الصيد والماشية والزرع من النهي عن اقتناء الكلب عامّة؛ ويمكن أن يقاس عليه اقتناؤه لحفْظ الدّور والدروب ونحوها...

القسم الثاني: استحسان الإجماع:

وهو: أن يُترك القياس في مسألة، لانعقاد الإجماع فيها.

ومن الأمثلة على ذلك:

أنّ الشارع نهى عن بيع المعدوم، والتعاقد على المعدوم، ورخّص استحسانًا في السّلَم، والإجارة، والمزارعة، والمساقاة، والاستصناع؛ وهي كلّها عقود المعقود عليها معدوم وقت التعاقد. ووجه الاستحسان: حاجة الناس وتعارفهم في كلّ الأزمان، فكان ذلك إجماعًا يُترك له القياس الذي كان يوجب بطلان هذه العقود وكان عدولًا عن دليل إلى دليل أقوى منه.

القسم الثالث: استحسان الضرورة:

وهو أن توجد ضرورة تَحمل المجتهد على ترْك القياس إلى الأخْذ بحُكمها -أي: حُكم الضرورة- مثْل: تطهير الآبار والحياض، إذ لا يمكن صبّ الماء على الحوض أو البئر ليتطهّر، وكذا الماء الداخل في الحوض أو الذي ينبع من البئر يتنجّس بملاقاة النجس، والدار تتنجّس بملاقاة الماء؛ فلا تزال تعود هي نجسة، وهكذا...

فاستحسنوا ترْكَ العمل بموجب القياس للضرورة الملجِئة، وللضرورة -كما تعلمون- أثر في سقوط الخطاب في أصل كلٍّ مقرّر، وهو اعتبار الضروريات مسقِطة لبعض المحظورات تيسيرًا على الناس، ؛ ولذلك قالوا: "إن الضرورات

تُبيح المحظورات". فكأنّ هذا النوع من الاستحسان يتحقّق في كلّ جزئية يكون الأخذ بها وفْق الأصل العام أو القواعد المقرّرة أو القياس، أمرًا متعذِّرًا، أو مُمكنًا لكنّه يُلحِق بالمكلّف مشقّة وعُسرًا شديديْن، فيَعدل بها عن مثل ما يَحكم به في نظائرها استحسانًا، ورفعًا لهذا الحرج ودفعًا لهذه الضرورة.

مثال ذلك أيضًا: أنّ المرأة كلّها عورة، لكن أبيح للطبيب النظر إلى ما تدعو الضرورة إلى النظر إليه منها، وذلك استحسانًا لأجْل الضرورة؛ فيكون أرفق بالناس.

ولذلك يقول الشاطبي عن الاستحسان -في مذهب مالك-: "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلّي. ومقتضاه: الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسَل على القياس؛ فإنّ من استحسن لم يرجع إلى مجرّد ذوقِه وتشهّيه، وإنما رجع إلى ما علِم من قصْد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا إلاّ أنّ ذلك الأمر يؤدِّي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك". -ثم قال: "وله في الشرع أمثلة كثيرة، -وذَكَر منها:- القرض، والاطّلاع على العورات في التداوي، والمساقاة، والجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص...".

مثال ذلك: وصية المحجور عليه لسفه؛ فهو ممنوع من التصرف في مالِه حتى لا يكون عالة على غيره في حياته، لكن الوصية تبرع للمضاف فيما بعد الموت، فتجوز منه استثناءً من القاعدة العامة في عدم صحة التبرع من المحجور عليه، لأن العبرة بالمآل -أي: وقت الوفاة، أي: وقت وفاة الموصي- سواءً بالنسبة له سفيهًا أو غير سفيه، وسواء بالنسبة للموصَى به إن كان موجودًا أو معدومًا.

ونقل الشاطبي عن الإمام مالك أنه قال: "تسعة أعشار العلْم: الاستحسان". وانتهى الشاطبي في نهاية كلامه إلى أنّ الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلاّ أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها". راجع (الموافقات).

الاستحسان عند الحنابلة:

جمهور الحنابلة يقولون بالاستحسان، ويعتبرونه. فقد نصّوا على: أنه مذهب أحمد، ونقلوا عنه صورًا قال فيها بالاستحسان. ودارت تعريفاتهم له حول: ترك القياس لدليل أقوى منه، وإن اختلفت عباراتهم فيه.

فمن قائل: هو: العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه.

ومن قائل: هو: أقوى القياسيْن، ونحو ذلك...

فهذه التعريفات وغيرها لمشاهير علماء الحنابلة، كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الخطاب، وآل تيمية، وابن قدامة، وغيرهم في أصول مذهب الإمام أحمد...

وقد أطال هؤلاء الكلام عن أقسام الاستحسان من حيث سنده، وقوّة الأثر وضعفه، وعن الصلة بينه وبين القياس، وبينه وبين المصلحة المرسَلة، وغير ذلك من موضوعات يكفينا منها: بيان حقيقة الاستحسان، واختلاف وجهات نظر الأئمّة الكبار فيه ما بين قائل به ومُكثر من استعماله، وما بين رافض له بشدّة، بل ومسرف في الهجوم عليه وعلى القول به، كما سيأتي بعد قليل.

وبعد أن بيّنّا مفهوم الاستحسان عند من اعتبروه من الأئمة، فلعلّنا قد لاحظنا ممّا تقدّم: أنه لم يَقُل أحد من القائلين بالاستحسان إنه قول المجتهد بعقله، أو مجرّد قول بلا دليل، أو قول بالهوى والتّشهي؛ فإن هذا أو ذاك لا يليق بفقيه يقول بتحليل أو بتحريم استحسانًا فيتبعه الناس. ثم هم أجلّ قدرًا وأشدّ ورعًا من أن

يقولوا في الدين بلا دليل، أو بالتشهي. إنما الاستحسان عندهم -كما رأينا-: قياس يعارضه قياس آخَر، وقد يُرجّح عليه بقوة الأثر، أو هو العمل بأقوى الدليليْن -أي: ترجيح دليل على دليل يعارَض بمُرجِّح معتبَر شرعًا-. وهو بهذا المفهوم ممّا لا يُنكر -كما قال الغزالي- وإنما يَرجع الاستنكار فيه إلى اللفظ.

وهو أيضًا ما أكّده الآمدي إذ قال -تعقيبًا لهذا المفهوم من الاستحسان-: "ولا نزاع في صحة الاحتجاج به، وإنّما نوزع في تلقيبه بـ"الاستحسان"؛ فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية".

وعلى ضوء ما تقدّم، فإنّ الاستحسان ليس مصدرًا مستقلًّا من مصادر التشريع، وليس خارجًا عن الأدلّة، ولا يصح القول به بدون دليل؛ فمرجع العمل به هو: الأدلّة التي يستند إليها، والنّافون له يقولون بها. والخلاف الناشئ حوله راجع إلى الاختلاف في النظر والاستدلال، وقوّة الشّبه، والتحقيق في المعارضة، والترجيح بين الأقيسة والأدلّة، واستثناء مسألة جزئية من أصل عام، وما إلى ذلك...

يقول الشوكاني، بعد أن سرَد مجموعة ممّا قيل في تعريف الاستحسان: "فعرفتَ بمجموع ما ذكرْنا: أنّ الاستحسان في بحث مستقلٍّ لا فائدة فيه أصلًا، لأنه إن كان راجعًا إلى الأدلّة المتقدِّمة فهو تكرار، وإن كان خارجًا عنها، فليس من الشرع في شيء؛ بل هو من التّقوّل على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يُضادّها تارة أخرى".

والخلاصة:

أنه من خلال تعريف الاستحسان يتّضح بجلاء: أنّ إثبات الأحكام واقع بوجوه الاستحسان لا بالاستحسان نفسه؛ وهذا محلّ اتّفاق -كما قرّر أهل العلْم بأصول الفقه وأصول التشريع في تحرير المراد بالاستحسان- فالحُجِّيّة إنما هي فيما هو معتبَر من وجوهه أو أدلّته.

كما يمكن القول أيضًا بأن الفريقيْن المختلفيْن في الاستحسان لم يتّفقا في تحديد معناه؛ فالقائلون به يريدون منه معنًى غير الذي يريده مَن أنكروه.

وبعبارة أخرى: محلّ النزاع بين المُثبِتين للاستحسان والمعارضين له ليس واحدًا، فثمّة فرْق بين الاستحسان الذي قال به الحنفية وأمثالهم، وبين ذاك الذي أنكره الشافعية وابن حزم وأمثالهما، ممّن قالوا: "مَن استحسن فقد شرّع"، أو قالوا: "الاستحسان تلذّذ وقول بالهوى"، أو غير ذلك... وإلاّ بماذا نفسّر وجود أمثلة من العمل به في عصر الصحابة والتابعين، بل وفي عصر الرسالة نفسه؟ وإن لم يُطلق عليه لفظة "الاستحسان"، شأنه في ذلك شأن غيره من المصطلحات العلمية التي لم تظهر إلاّ بعده. ثم بماذا نفسِّر أخْذ الشافعي به، وهو على رأس قائمة المعارضين له، حتى إنه لا يوافق القائلين به في الأمثلة التي ذكَروها؟ وغيرها كثير، كالسَلَم، والإجارة، والاستصناع، وجواز دخول الحمّام من غير تقدير لزمن المكث فيه، ولا لأجرة الماء المستعمَل... إلخ.

ومن جهة أخرى: فإن الخلاف في الاستحسان يكاد يكون خلافًا لفظيًّا، بل هو كذلك في رأي البعض: خلاف لفظي فعلًا. وقد صرّح بذلك الغزالي والآمدي فيما نقلْته عنهما، وهما على مذهب الشافعي.

ونقَل الشوكاني عن أبي الوليد الباجي: أنّ الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو: القول بأقوى الدليليْن؛ فإن سمّوْه "استحسانًا"، فلا مشاحّة في التسمية.

وقال ابن الأنباري: "الذي يظهر من مذهب مالك: القولُ بالاستحسان الذي حاصِله: استعمال مسألة جزئية في مقابلة كلِّـي". ونقل عن ابن السمعاني: أنّ الخلاف لفظي؛ فإنّ تفسير الاستحسان بما يشنّع به عليهم لا يقولون به، وأن الاستحسان بالعدول عن دليل إلى دليل أقوى لا يُنكره أحد.

ويقول الشوكاني: "سبقه إلى مثلِ هذا القفال، فقال: "إن كان المراد بالاستحسان ما دلّتْ عليه الأصول بمعانيها، فهو حسن لقيام الحجة به؛ وهذا لا ننكره، ونقول به. وإن كان ما يقع في الوهم من استنتاج الشيء واستحسانه من غير حُجّة دلّت عليه من أصل ونظير، فهو محظور والقول به غير سائغ".

أما الاستحسان الذي يَعُدّه الشافعي تلذذًا، ويَعُدّه ابن حزم شهوة واتِّباعًا للهوى وضلالًا، إنما هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه بلا دليل؛ وهذا ما لا يقول به مَن ذهبوا إلى الاعتداد بالاستحسان، بل لا شكّ أن الاستحسان بهذا المعنى باطل باتّفاق الأمة، ولا يسوغ لأحد أن يأخذ به، مجتهدًا كان أو عاميًّا، فضلًا عن إمام من أئمة المسلمين.

أمّا القول بأن الاستحسان هو: الأخذ بموجب الدليل القويّ، وهو: العدول في الحُكم عن مقتضى دليل إلى مقتضى شرعيٍّ آخَر، فلم يخالف فيه أحد من العلماء، حتى الإمام الشافعي نفسه.

بقي أن نشير إلى مجال العمل بالاستحسان في السياسة الشرعية؛ ويكفي أن أقول: إنه إذا رأى وليّ الأمر واقعة من الوقائع يؤدِّي ترْك القياس فيها إلى وقوع الأمّة في الحرج، فإنّ له استثناء هذه الواقعة في هذه الحال بالوجه المناسب لها مِن أوْجُه الاستحسان المعتبَرة. فقد رأينا الاستحسان في النص، وفي الإجماع، وفي الضرورة، ورأينا أمثلة لذلك في القرآن الكريم، وفي سُنّة رسول الله ﷺ وفي ما أجمع عليه المسلمون، من ثَمّ فهي من الأدلة الضرورية في استخراج الأحكام ذات الصبغة السياسية، ممّا يدفع عن الأمّة الضيق والحرج، سواء في الأمور الداخلية للدولة، أو في السياسة الخارجية لها. وفي هذا القَدْر كفاية.

قاعدتنا الذرائع، والأصل في المنافع والمضار

عناصر الدرس

قاعدتا الذرائع

ننتقل الآن إلى طرَف من القواعد، وسأكتفي -إن شاء الله تعالى- بقاعدتيْن ثنتيْن لا ثالث لهما، هاتان القاعدتان يمكن الاعتماد عليهما في باب السياسة الشرعية على نحوٍ ما.

القاعدة الأولى: سد "الذرائع":

أولًا: تعريف "الذرائع":

أ- "الذرائع" في اللغة: جمْع "ذريعة"، وهي الوسيلة إلى الشيء، سواء كان هذا الشيء مفسدة أو مصلحة، قولًا أو فعلًا. يقال: "تذرّع بذريعة" أي: توسّل بوسيلة.

ب- "الذرائع" في الاصطلاح: فقد عُرِّفت بتعريفات كثيرة، منها ما هو عامّ لا يكاد يخرج عن المعنى اللغوي مِن مثْل تعريف ابن القيم لها: الذريعة: ما كان وسيلة وطريقًا إلى الشيء.

على أنّ هذه التعريفات الكثيرة تكاد تنحصر في أحد قسمَي الذرائع، وذلك أنّ كثيرًا من العلماء والباحثين درجوا على إطلاق "الذريعة" على ما يُتوصّل به إلى محظور، مع أنّ هذا أحد قسمَي قاعدة الذرائع. فإن الذرائع منها ما يُتوصّل به إلى محظور، وهذا هو المشهور والمتبادَر عند ذكْرها. ومنها ما يُوصل إلى المشروع، وهذا ما يُعبّر عنه أحيانًا من بعض العلماء بـ"فتْح الذرائع".

وهذا ما نبّه إليه بعض العلماء عند ذكْره المعنى الأوّل من "الذرائع"؛ إذ "الذريعة" -من حيث كونها طريقًا من طُرق الاستدلال- تشمل هذيْن القسميْن.

من هنا يمكن تعريف "الذرائع" بمعنى اصطلاحي عامّ، يشمل هذيْن المعنييْن، فيقال: "الذرائع" في الاصطلاح: ما كان وسيلة وطريقًا إلى شيء آخَر، حلالًا كان أو حرامًا.

وهذا التعريف يشمل القسميْن؛ فالشق الأوّل: ما كان وسيلة إلى حرام، هو: الذرائع التي تدور على ألْسِنة العلماء كثيرًا، ويناقشونها مع الحِيَل المشروعة وغير المشروعة... إلخ.

أمّا التوصل إلى شيء حلال، وهو ما يسمّى: "فتح الذرائع"، فهذا ما نُضيفه إلى التعريف، حتى تكون الفائدة تامة -إن شاء الله تعالى-.

وهنا ننتقل إلى أقسام الذرائع كما فهمناها من التعريف.

ثانيًا: أقسام الذرائع:

تنقسم الأمور المباحة في الأصل من حيث إفضائها إلى المفاسد إلى أقسام:

القسم الأوّل: ما كان وسيلة موضوعة للمباح، وقد تُفضي إلى المفسدة، لكن مصلحتها أرجح من مفسدتها، كالنظر إلى المخطوبة والمشهود عليها، وككلمة حق عند سلطان جائر؛ وهذا القسم جاءت الشريعة بإباحته، أو استحبابه، أو إيجابه، بحسب درجاته في المصلحة؛ وقد نعود إليه مرة أخرى في فتح الذرائع.

القسم الثاني: ما كان وسيلة موضوعة للمباح، لم يُقصد بها التوسل إلى المفسدة؛ لكنها تفضي إلى المفسدة في الغالب، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، كسبِّ آلهة المشركين بين ظهرانيهم، وكبيع السلاح في أوقات الفتن، وإجارة العقار لِمَن يتّخذه محلًّا للحرام، وبيْع العنب لاتّخاذه خمرًا، أو أنه يعصره خمرًا.

الثالث: ما كان وسيلة موضوعة للمباح، لكن قُصد بها التّوسّل إلى المفسدة، كعقد النكاح على المطلّقة ثلاثًا بقصد تحليلها لزوجها الأوّل وما يُسمّى بـ"نكاح التحليل"، وكعقد البيع بقصد الربا مثل: أن يبيع كتابًا بـألْف نسيئة أو يشتريه من المشتري بتسعمائة نقدًا؛ وهذا أحد تفسيرات "بيْع العينة"، أو "بيْعتان في بيْعة" ونحو ذلك...

وهذان القسمان الأخيران دلّت على تحريمهما شواهد الشريعة، سدًّا للذريعة، وإن حدث نوع من الاختلاف في تفسيرات بعضها.

القسم الرابع: ما كان وسيلة موضوعة للمباح، لكن قويَت التّهمة في إفضائها إلى محظور، سواء قُصد بها التوسل إلى المفسدة أو لم يقصد بها ذلك. وعلى هذا، فالمراد بـ"سدّ الذرائع": المنع مِن فعْلها لِما تُفضي إليه من الفعل المحرّم. فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة، مُنع من ذلك الفعل.

والذرائع التي تُسدّ وتُحسم عُرِّفت بتعاريف كثيرة، لعلّ أقربها إلى المعنى المراد في عرف الفقهاء: أنّها أمر غير ممنوع لنفسه، قويَت التهمة في إفضائه إلى فعل محظور.

ثالثًا: حُجِّيّة سدّ الذرائع:

سدّ الذرائع من طُرق الاستدلال التي تضافرت أدلّة الشرع على تأييدها. وشواهده في الشريعة أكثر من أن تُحصر؛ بل هي من أسعد المسائل بالأدلّة الشرعية. يعني: هي كثيرة لدرجة أنها فوق الحصر. ثم إن القواعد المرعيّة في عمل الفقهاء تؤكِّدها؛ ولذلك حُكي الاتفاق عليها من غير واحد من العلماء، منهم الشاطبي في (الموافقات)، ومنهم القرافي في (الفروق)، وفي (الذخيرة) أيضًا.

ومن هنا صرّح العلامة الشاطبي بما تأكّد لديْه باستقراء أحكام الشريعة، فقال: "سدّ الذرائع مطلوب، وهو أصل من الأصول القطعية".

علـى أنّ الـذين ينظـرون لقاعـدة "الـذرائع" لا يُجيـزون التوسّـع في سـدِّها، لأن التّوسّع في سدِّها يؤدِّي إلى إيقاع الأمة في الحرج؛ وفي هذا إخلال بأصل شرعيّ آخَر مهمّ هو: رفْع الحرج. وعليه، فلا يجوز الإفتاء بناءً على سدِّ الذرائع مطلقًا، بل لا بد من تحقّق مَناطه؛ وهذا ما يمكن أن يكون ضابطًا لقاعدة "سد الذرائع" حتى لا نقع في الحرج. فقد رُفع عنّا الحرج كما نقول، وكما ورد في كتاب الله الكـريم: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، إلى غـير ذلـك مـن نصوص في الكتاب والسُّنّة...

القاعدة الثانية: فتح "الذرائع":

أمّا بخصوص القاعدة الثانية المتّصلة بالذرائع، وهي قاعدة: "فتح الذرائع"، فيكفينا أن نقول:

إنّ المراد بـ"فتح الذرائع": فعْل ما لا يُتوصّل إلى المأمور إلاّ به. والمأمور هنا يشمل ما أُمر بفعْله وما أُمِر بترْكه؛ إذ الأمر هو: الطلب والاستدعاء والاقتضاء. هذا يدخل فيه طلبُ الفعل وطلبُ الترك.

ومن جهة أخرى، فإنّ الذرائع والوسائل التي لا يتم المأمور إلاّ بها نوعان:

النوع الأوّل: ما كان مأمورًا به بالنص الشرعي، كالسّعي إلى صلاة الجمعة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، وكالطهارة للصلاة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] إلخ. وهذا النوع قد اجتمع على دليله وجوبان: النص، وقاعدة: "ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب"؛ وهذا ظاهر لا يحتاج إلى بيان حُكمه.

النوع الثاني: ما كان مباحًا من حيث الأصل، لم يَرِد فيه أمر مستقلّ من الشارع، كإفراز المال لإخراج الزكاة. فهذا ليس بواجب قصدًا؛ إنما وجب بقاعدة: "ما لا يتمّ المأمور إلا به فهو مأمور به". وهذا النوع هو الذي يراد بيان حُكم فعْله هنا.

وخلاصته: أن وسيلة المأمور به مأمور بفتحها. فالذرائع هي الوسائل، والأصل في الوسائل أنّ لها أحكام المقاصد.

قال العز بن عبد السلام: "للوسائل أحكام المقاصد؛ فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل".

وقال ابن القيم: "لّما كانت المقاصد لا يُتوصّل إليها إلا بأسباب وطُرق تُفضي إليها، كانت طُرُقها وأسبابها تابعة لها، معتبَرة بها. فوسائل المحرّمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبّتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها. فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود قصْد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل".

أخيرًا، يقول القرافي: "وحُكمها -يعني: الوسائل- حُكم ما أفْضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبةً من المقاصد في حُكمها. فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسّط متوسّطة".

أولًا: أدلّة حُجِّيّة فتح الذرائع:

عن حُجِّيّة فتح الذرائع أيضًا، يكفي أن أقول: إنّ ممّا استدلّ به أهل العلْم على حُجِّيّة فتح الذرائع ما يلي:

الدليل الأول: اعتبار الشارع للوسائل في قول الله ﷻ: ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٠، ١٢١].

ووجه الدلالة: أن هذا يدل على حسن الوسائل الحسَنة. وفيه تنبيه على اعتبار الوسائل، حيث اعتبر أعمال المجاهد في سبيل الله من حين يخرج من محلّه إلى أن يرجع إلى مقرِّه هو في عبادة، لأن هذه الأعمال وسائل إلى هذه العبادة ومتمّمات لها.

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ: ((مَن سَلَك طريقًا يلتمس فيه علمًا، سهّل الله له به طريقًا إلى الجنة)). رواه مسلم في كتاب: الذِّكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذِّكر.

ووجه الدلالة: أن هذا الحديث أيضًا يدل على حسن الوسائل الحسَنة.

الدليل الثالث: قولهم: إنّ الذرائع التي لا بدّ منها في فعْل المأمور، من مقتضيات الأمر به، فيكون دليلها ما أفاد الأمر من الأدلّة.

يقول الجويني: "الأمر بالشيء يتضمّن اقتضاء ما يفتقر المأمور إليه في وقوعه. فإذا ثبت في الشرع افتقار صحّة الصلاة إلى الطهارة، فالأمر بالصلاة الصحيحة يتضمّن أمرًا بالطهارة لا محالة. وكذلك القول في جميع الشرائط. وظهور ذلك يغني عن تكلّف دليل فيه؛ فإن المطلوب من المخاطَب إيقاع الفعل الصحيح، والإمكان لا بدّ منه في قاعدة التكليف، ولا تمكّن من إيقاع المشروط دون الشرط".

وبهذا يتبيّن أنّ فتح الذرائع مأمور به شرعًا، وأنّ هذا متقرّر لدى العلماء؛ فيكون طريقًا من طُرق الاستدلال الصحيح. بل قد تكون ذريعة المحرّم ووسيلته غير محرّمة، فتفتح، وذلك إذا أفضتْ إلى مصلحة شرعية راجحة. وهذه من مستثنيات قاعدة: "للوسائل حُكم المقاصد".

قال القرافي أيضًا: "قد تكون وسيلة المحرّم غير محرّمة إذا أفضَت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفْع المال للكفار الذي هو محرّم عليهم الانتفاع به، بناء على أنهم مخاطَبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكُله حرامًا حتى لا يزني بامرأة، إذا عجز عن دفعه عنها إلاّ بذلك. فهذه الصوَر وأمثالها كلّها، الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة".

ثانيًا: مجال العمل في قاعدة "الذرائع":

إنّ مجال العمل في قاعدة "الذرائع" وبخاصة في السياسة الشرعية التي هي موضوعنا الأساس، أو شغلنا الشاغل يكون على النحو التالي: إذا رأى وليّ الأمر شيئًا من المباح يُفضي إلى مفسدة مقطوع بها، أو قد اتّخذه الناس وسيلة إلى مفسدة، أو أصبح إفضاؤه إلى المفسدة أرجح من إفضائه إلى المصلحة، أو كانت المفسدة فيه تتعلّق بمحظور خطير يقتضي الاجتهاد الشرعي ضرورة درْئِه، كان له أن يَمنعه ويسُدّ بابه عملًا بالسياسة الشرعية المبنية على قاعدة "سدِّ الذرائع". وكذلك إذا رأى وسيلة من الوسائل المباحة من حيث الأصل لا تتمّ سياسة الأمّة على مقتضى الشرع إلا بها، كان عليه أن يفتحها بفعْلها أو إلزام مَن تَعنيه من الرعية بذلك، عملًا بالسياسة الشرعية المبنيّة على قاعدة "فتح الذرائع".

الأصل في المنافع: الإباحة، وفي المضار: التحريم

أولًا: المراد من هذه القاعدة بأصليْها:

هناك قاعدة أخرى لا تَقلّ أهمية عن سابقتها، وهي: قاعدة: "الأصل في المنافع: الإباحة، وفي المضارّ: التحريم". وهي كما ترون تجمع أصلين:

الأصل الأوّل: في المنافع الإباحة.

والأصل الثاني: في المضارّ التحريم.

ونبيّن بإيجاز المرادَ بكلٍّ من هاتيْن القاعدتيْن الجزئيتين، وكيف يمكن الإفادة منهما في مجال السياسة الشرعية.

المراد بالقاعدة الأولى: "الأصل في المنافع الإباحة":

فنقول: إنّ المنافع التي لم يَرِد بشأنها دليل من الشارع، فالقاعدة في حُكمها: الإباحة، حتى يَثبت خلافها.

قال الجويني: "فما لم يُعلَم فيه تحريم، يجري على حُكم الحِلِّ. والسبب فيه: أنه لا يثبت الله حُكمًا على المكلّفين غير مستند إلى دليل؛ فإذا انتفى دليل التحريم استحال الحُكم به".

بقي أن أشير، قبل أن أستطرد في الكلام عن هذا الجزء من القاعدة: أنه قد يُعبّر عن المنافع بالعادات لتكون في مقابل العبادات؛ إذ الأصل فيها التوقيف.

أعود إلى ما قاله الجويني مرة أخرى، فأقول: إنه يؤكِّد هذه الفكرة ويقول: "من الأصول التي آل إليها مجامع الكلام: أنه إذا لم يُستيقَن حَجر أو حَظر من الشارع في شيء، فلا يَثبت فيه تحريم في خلوّ الزمان".

وقال أبو العباس بن تيمية: "وأمّا العادات، فهي ما اعتاده الناس في دنياهم ممّا يحتاجون إليه، والأصل فيه: عدم الحظر، فلا يُحظر منها إلا ما حظَره الله ﷻ. والعادات الأصل فيها: العفو؛ فلا يُحظر منها إلاّ ما حرّمه".

المراد بالقاعدة الثانية: "الأصل في المضارِّ: التحريم":

يتضح من نص القاعدة: أن المراد بها: أنّ ما لم يَرِد بشأنه دليل من الشارع من المضارِّ، فالقاعدة في حُكمه: التحريم، حتى يثبت خلافه.

المراد بالأصل الثاني من هذه القاعدة: "الأصل في المضار التحريم": أنّ ما لم يَرِد بشأنه دليل من الشارع من المضارِّ؛ فالقاعدة في حكمه: التحريم، حتى يَثبت خلافه.

يقول القرافي: "الأصل في المنافع: الإذن، وفي المضار: المنع، بأدلّة السمع. وكأن هذه مسألة مسلّمة، أو قامت الأدلّة على صحتها".

وقال الإسنوي: "وأمّا بعد الشرع، فمقتضى الأدلة الشرعية أن الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار، أي: مؤلمات القلوب هو: التحريم".

إذًا، انتهينا الآن من المراد من هذه القاعدة بشقّيْها أو بأصليْها: "الأصل في المنافع: الإباحة"، و"الأصل في المضار: التحريم".

ثانيًا: حُجِّية الاستدلال بهذيْن الأصليْن من قاعدة: "الأصل في المنافع: الإباحة، وفي المضار: التحريم":

فقد استدلّ لكلّ هذيْن الأصليْن بأدلة كثيرة، نذكر جانبًا منها على النحو الآتي:

أدلة الأصل الأوّل:

نكتفي ببعضها مثْل:

١. قول الله ﷻ: ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ﴾ [المائدة: ٥]؛ قالوا: إذ ليس المراد بالطيب الحلال، وإلا لزم التكرار؛ فوجب تفسيره بما يستطاب طبعًا، وذلك يقتضي حلّ المنافع بأسْرها.

٢. قوله ﷻ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٢٩]؛ حيث إن الله ﷻ ذكَر ذلك في معرض الامتنان، ولا يمتنّ إلاّ بالجائز، فضلًا عن اللام تقتضي الاختصاص بما فيه منفعة.

٣. قوله ﷺ: ((إنّ أعظم المسلمين في المسلمين جُرْمًا: مَن سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين، فحرم عليهم من أجْل مسألته)) رواه البخاري، ومسلم.

والحديث ربط التحريم بالمسألة، ومقتضاه: أنه كان مباحًا قبل ذلك.

٤. قوله ﷺ: ((ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفْو؛ فاقبلوا من الله عافيته، فإنّ الله لم يكن لِيَنسَى شيئًا. وتلا قوله ﷻ: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ [مريم: ٦٤])). وهذا الحديث رواه البزار، وقال: إسناده صالح. وصحّح إسناده الحاكم والذهبي، وحسنه الهيثمي وقال: رجاله موثوقون. وقال الهيثمي أيضًا في موضع آخَر: رواه البزار ورجاله ثقات.

والحديث صريح في العفو عمّا سكت عنه، والمعفوّ عنه هو: ما لا حرج في فعْله، وما لا حرج في فعْله هو: المباح. وهو محمول على المنافع لا على غيرها، لأن المضار ورَد بشأنها ما يدلّ على تحريمها مطلقًا، كما سيأتي للاستدلال للأصل الثاني من هذا الطريق.

أدلة الأصل الثاني:

وهي كثيرة أيضًا، نقتطف منها ما يلي:

١. جميع الآيات التي دلّت على تحريم الضرر ومنْعه، من مثل قول الله ﷻ: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْ﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله ﷻ: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞۚ وَإِن تَفۡعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله ﷻ: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾ [النساء: ١١]، وقوله: ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيۡهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]، ونحو ذلك كثير في القرآن الكريم.

فهذه الآيات وأمثالها، وإن كانت في قضايا جزئية، إلاّ أنّ استقراءها يدل على قصد الشارع تحريم كلّ أنواع الضرر. ويفيد ذلك أصلًا كليًّا يُرجع إليه في كلّ ما كان من هذا القبيل.

٢. استدلوا أيضًا بقول النبي ﷺ: ((لا ضرر ولا ضِرار)) الذي رواه ابن ماجة، كما رواه الحاكم وصحّحه. وقال ابن الصلاح: "هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه، ومجموعها يقوِّي الحديث ويحسّنه. وقد تقبّله جماهير أهل العلم واحتجوا به". وقال النووي أيضًا: "له طُرق يقوِّي بعضُها بعضًا". وصححه الألباني في أكثر من موضع من كتبه.

وهذا الحديث يدلّ على نفي الضّرر مطلقًا، لأنه جاء نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تعمّ.

قال الزرقاني: "فيه تحريم جميع أنواع الضرر إلا بدليل".

وهذا الحديث قد تفرّع عنه أو انبنى عليه مجموعة من القواعد الفقهية والأصولية، مثل: "الضرر يُزال"، وما في معناه.

خاتمة:

ويكفي أن أقول: إن إعمال هذا الطريق في سياسة الأمّة يرفع عنها الحرج في تصرفاتها. وبعبارة أخرى: تفتح هذه القاعدة الباب لوليِّ الأمر في تشريع السياسات والقوانين التي تُفيد الأمة ممّا يوفِّر له من السِّعة والمرونة؛ حيث وضعت الضابط في المنافع والضابط في المضار، وتركت التفصيل والتفريع لأُولي الأمر؛ وهذا من جميل عفْوه ﷻ، وفرْع عن جمال هذا التشريع الإسلامي، وتصديق لقُدرة هذه السياسة على مواكبة التّطوّر والمستجدّات من المنافع والطيبات، والنأي بهذه البشرية عن جميع الخبائث والمضرات.

كانت هذه أصول أو مصادر السياسة الشرعية، وأهمّ طُرق استنباطها؛ وهي في كل ذلك طرائق شرعية تقوم على الاجتهاد الشرعي الذي يميّز به ما يندرج تحتها وما لا يندرج؛ ومن ثَمّ فلا عبرة بالأحكام التي تُبنى على التعليل بهذه الطرائق ونحوها إذا صدرت عن غير اجتهاد شرعي. فإن فُقد الاجتهاد الشرعي في من له الولاية، فيلزمه الصدور في ذلك عن أهل الاجتهاد ممّن تبرأ بهم الذمة.

مجالات السياسة الشرعية، وعلاقة الإسلام بالسياسة

عناصر الدرس

مجالات السياسة الشرعية، والمسائل الفقهية التي تدخل تحتها

أختم هذا القسم بالإشارة إلى مجالات السياسة الشرعية، من حيث المسائل والأحكام التي تُبنى عليها، لأهمية هذه القضية في مفردات مقرّر السياسة الشرعية، من وجهة نظري على أقل تقدير.

ولذلك، فإنِّي على يقين من أنّ مجالات السياسة الشرعية من حيث مسائلها من الأمور المتشعِّبة المتشابكة، وهي من أحوج مباحث السياسة الشرعية إلى بحث مستقلّ تُستقرأ فيه مظانّ مسائلها استقراءً يؤدِّي إلى ضبطها بضوابط تُيسِّر للفقهاء التمييزَ بينها وبين غيرها من المسائل؛ وهذا ما لا يَسعُه مثلُ هذه الدروس، بل التمهيد لموضوعات السياسة الشرعية الرئيسة، كنظام الحُكم، والنظام المالي والقضائي، والعلاقات الدولية، وغير ذلك...

وحيث إننا هنا بصدد أهمّ الخطوط العريضة -من وجهة نظري- في بيان مجالات السياسة الشرعية، من حيث مسائلها، وفي ضبط هذه المجالات فسوف أكتفي بالقول:

إن المسائل الفقهية من حيث دخولها تحت السياسة الشرعية بمدلولها الخاص وعدمه يمكن تقسيمها إلى قسمَيْن:

القسم الأوّل: ما لا يختصّ به أولو الأمر وليس داخلًا في تدبيرهم بالولاية؛ ومجال هذا القسم: الأحكام التي أنيطت بأسباب متى وُجدت وجدت، أعني دون تعلّق بالولاية. فهذا القسم ليس مختصًّا بأولي الأمر؛ إذ أنه يتبع سببه الشرعي، فمتى وجد وجد، كإقامة الصلاة، وإيتاء ما يجب في الأموال من زكاة.

ويتجلّى هذا في عامّة مسائل العقائد والعبادات والأخلاق والآداب الشرعية.

القسم الثاني: ما كان موكَلًا إلى تدبير أولي الأمر.

والمسائل الفقهية المندرجة تحت هذا القسم أنواع:

النوع الأوّل:

مسائل أحكامها ثابتة لازمة لا تتغيّر؛ فلا تختلف أحكامها باختلاف الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة. وهذا النوع ليس داخلًا في السياسة الشرعية بمدلولها الخاص؛ إذ ليس أمام أولي الأمر في هذا النوع سوى الحُكم به كما ورد، واجتهاد أولي الأمر فيه يقتصر على صحّة التطبيق أو التنفيذ فقط.

ويتجلّى هذا النوع في ما ليس معلّلًا من الأحكام من العبادات والمقدّرات الشرعية مثلًا. ومنه: مقادير الزكاة، والعقوبات المقدّرة، ونحو ذلك... ويدخل فيه كثير من الأحكام التي يتعيّن القضاء بها عند ثبوت أسبابها.

النوع الثاني:

أحكام جزئية شُرعت أو استُنبطت لمسائل يتغيّر مناط الحُكم فيها بحسب اقتضاء المصلحة زمانًا ومكانًا وحالًا، سواء كان هذا المناط عرفًا أو علّة متغيّرة أو نحو ذلك...

وتتجلّى مسائل هذا النوع في الأحكام المعلّلة أو التي تقبل التعليل.

ومسائل النوع الثاني على أضرب:

الضرب الأول:

مسائل تَثبت أحكامها بنص، أو إجماع، أو قياس، أو استدلال معتبَر، لكن من شأنها أن لا تبقى على حال؛ ومن ثمّة يتغير الحُكم فيها تبعًا لتغيّر مناطه من حال إلى حال، لا تغيّرًا في أصل الحُكم، بحيث يرى المجتهد أنّ الحكم تغيّر في تلك

المسائل تبعًا لذلك، فيحكم بحُكم يستلزمه هذا التغير. فالحكم الثاني هنا يسمى سياسة شرعية.

والضرب الأول له صوَر تتعدّد بتعدّد أسباب تغيّر الحُكم المعتبرة:

الصورة الأولى: تغيّر العرف الذي جاء التشريع موافقًا له. ومن ذلك مثلًا: إخراج زكاة الفطر في كل بلد من قوت أهلها، ولا يلزم إخراجها من قوت أهل المدينة النبوية تقيّدًا بما ورد من تكليف النبي ﷺ أهل المدينة بإخراجها من التمر، والشعير، والأقط، والزبيب؛ لأن هذه الأصناف الأربعة كانت قوت أهل المدينة. ولو كان هذا ليس قوتهم بل كانوا يقتاتون غيره، لم يكلِّفهم أن يُخرجوا ممّا لا يقتاتونه، كما لم يأمر الله بذلك في الكفارات.

الصورة الثانية: زوال المصلحة التي جاء الحُكم معلّلا بها، ومنه: إذن النبي ﷺ للناس بادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث بعد نهْيهم عن ذلك، وأمْرهم بالتصدق بما بقي؛ لأنه لما كان العام الذي يليه، قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلْنا العام الماضي؟ قال: ((كُلوا، وأطْعِموا، وادّخِروا؛ فإنّ ذلك العام كان بالناس جهْد فأردْتُ أن تُعينوا فيها)). وفي رواية: ((إنّما نهَيْتُكم من أجْل الدّافّة التي دفّت. فكُلوا وادّخروا وتصدّقوا)).

و((الدّافّة)) هم: قوم مساكين من أهل البادية قدموا المدينة حضرة الأضاحي. وقال النووي: قال أهل اللغة: ((الدّافّة)) بتشديد الفاء: قوم يسيرون جميعًا سيرًا خفيفًا. ودفّ يدِفّ -بكسر الدال- ودافّة الأعراب، ودفّت الأعراب: مَن يَرِد منهم المصر.

والمراد هنا: مَن وَرَد من ضعفاء الأعراب للمواساة.

و"الجَهد" -بفتح الجيم-: المشقّة والفاقة.

والحديث -كما ترَوْن- بيّن فيه النبي ﷺ: أنّ الحُكم الأوّل قد تغيّر من المنع إلى الإذن، بزوال علّة النّهي. وقد رأيتم الحديثيْن في (الصحيحيْن).

الصورة الثالثة: تغيّر الحال التي قُيّد الحُكم بها. ومنه: الإذن بقتال الكفار في العهد المدني دون العهد المكي على اختلاف أحواله.

ومن ذلك أيضًا: تغيّر الحُكم التطبيقي لتغيّر العلّة التي بُني عليها بالنظر إلى تغيّر حال الناس. ومنه: أمْر عثمان > بالتقاط ضوالّ الإبل لمصلحة أهلها، مع أنّ النص جاء آمرًا بترْكها في قول النبي ﷺ لّما سأله أعرابي: كيف ترى في ضالّة الإبل؟ فقال: ((دعْها، فإنّ معها حذاءَها وسقاءَها. تَرِد الماءَ وتأكُل الشجر، حتى يَجدها ربّها)).

إذًا، النص جاء آمِرًا بترْكها، لكن عثمان > أمَر بالتقاطها لمصلحة أهلها، وذلك لتغيّر المصلحة التي بُني عليها المنع في عهد النبي ﷺ. فالأمْر بترْكها في عهد النبي ﷺ كان يحقّق المصلحة منه لِغلبة الصلاح والتقوى في الناس، حيث تُترك ضالّة الإبل حتى يجدَها ربّها. وأمّا في زمن عثمان >، فقد حصل تغيّر في حالات الناس وذِمَمهم، أورث هذا التغيّر خوفًا على أموال الرعية في نظر عثمان > من أن تمتد إليها يد الخيانة، فرأى عثمان: أنّ المصلحة حينئذ في الأمر بالتقاطها وتعريفها كسائر أموال اللقطة، ثم تباع؛ فإذا جاء صاحبها أُعطِي ثمنها؛ إذ لم يَعُد الأمر بترْكها يُحقِّق المصلحة منه. ولو عادت علّة المنع من الالتقاط كما كانت في عهد الرسول ﷺ، لعاد الأمر بالمنع من الالتقاط.

الصورة الرابعة: تغيّر الحُكم التطبيقي المبنيّ على العرف، لتغيّر العرف الذي بُني عليه الحُكم الأوّل. ومنه مثلًا: تعجيل المَهر بعضه أو كلّه أو تأجيله بحسب العرف، وما يترتّب على ذلك من اعتبار الزوجة ناشزًا أو غير ناشز، إن هي امتنعت عن الدخول في طاعة الزوج.

وأظن أنني ذكرْت من قبْل أمثلة كثيرة على تغيّر الحُكم تبعًا لتغيّر المصلحة أو العرف؛ فلنضمّ هذا إلى ذاك، وفيه فائدة، إن شاء الله تعالى.

الضّرب الثاني:

مسائل ثبت في كل واحدة منها أكثر من حُكم بنص أو إجماع أو قياس، بحيث يجتهد أولو الأمر في اختيار الأصلح منها شرعًا للواقعة المماثلة، كأحكام المهادنة والأسرى. سنرى فيما بعد: ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ [محمد: ٤].

الضرب الثالث:

مسائل ورَد بشأنها أحكام شرعية، ولكن احتفّ بها ما يقتضي عدم فعْلها، أو استثناءها من أحكام نظائرها. ولذلك أسباب كثيرة، منها على سبيل المثال:

السبب الأول: عدم فعْل المشروع من حيث الأصل، بالنظر إلى ما يئول إليه الحال عند تطبيق الحُكم.

ومنه: قول النبي ﷺ لعائشة > : ((يا عائشة، لولا أنّ قومَك حديثو عهد بجاهلية، لأمرْتُ بالبيت فهُدم، فأدخلْتُ فيه ما أُخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلتُ له بابيْن: بابًا شرقيًّا وبابًا غربيًّا؛ فبلغت به أساس إبراهيم)) رواه

البخاري ومسلم. وفي رواية: ((فأخاف أن تُنكر قلوبُهم أن أدخل الجدُر في البيت، وأن أُلصق بابَه بالأرض)).

بيّن النبي ﷺ أنّ إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم مشروع من حيث الأصل، لكنّه ﷺ لم يفعلْه ناظرًا إلى ما يؤول إليه من مفسدة في وقت، أعظم من مصلحة نقْض الكعبة وردِّها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم ﷺ؛ وهي: خوف فتنة بعضٍ من أسلم قريبًا باستعظامهم ما لم يعهَدوه.

السبب الثاني: حصول ما يقتضي استثناء الواقعة من أحكام نظائرها، ومنه: جواز النظر إلى عورة الكافر للتّأكد من علامة بلوغه، مع ما هو معلوم من حرمة النظر إلى العورات. يدل على ذلك حديث عطية القرظي > قال: ((عُرضْنا على النبي ﷺ يوم قريظة. كان من أنبت قُتل، ومن لم يُنبت خُلِّي سبيله. فكنت ممّن لم يُنبت، فخُلِّي سبيلي)).

ومنه: عدم إقامة حدّ السرقة في أوقات المجاعات، وكذلك تأخير إقامة الحدود في حال الغزو.

ومنه: فتوى بعض العلماء بجواز التسعير في بعض الحالات.

السبب الثالث: تدخّل وليّ الأمر في شئون الأفراد في كل ظرف يغلب على الظن فوات مصلحة شرعية عامّة بعدم التّدخل فيه، سواء كان التدخل في أصل حقّ التملك، كما في منْع الاحتكار والإلزام بالتسعير.

وأمثلة هذا الضرب كثيرة، بل يمكن القول: إن جميع فروع أنواع الاستحسان بالاجتهاد مندرجة تحت هذا الضرب من المسائل.

النوع الثالث:

أحكام وقائع أو إجراءات وأمور إدارية لم يوقَف لها على دليل جزئي خاص، من نص، أو إجماع، أو قياس؛ فتعالج من خلال طُرق الاستدلال الأخرى، كالعرف والمصلحة وغيرهما من الأصول والقواعد الفقهية...

ومنه -أي من هذه الأحكام والوقائع-: توظيف وليّ الأمر للأموال على الأغنياء، لدفع خطر طارئ على البلاد.

ومنه أيضًا: طلب وليّ الأمر من بعض الجنود تنفيذ عمليات عسكرية فدائية يتيقّن الجندي المسلم فيها قتْله -أي: أنه سيقتل في هذه العملية الفدائية-، وإن كانت هذه مسألة خلافية أشبه بالخلاف في مسألة تترّس الكفار بجماعة من المسلمين، التي أشرنا إليها في المصلحة المرسَلة.

ومنه، من الإجراءات والأمور الإدارية: إنشاء الدواوين، وتنظيم شئون الموظّفين، وتنظيم إدارة الأعمال، وتنظيم مرور السيارات، وغير ذلك من النّظم إذا كانت على وجْه لا يُخالف الشرع ولا يخرج عن قواعده، فإنها حينئذ تكون من الأنظمة الوضعية المشروعة. وتختلف أحكامها في المشروعية باختلاف حاجة الأمّة إليها.

على أية حال، مسائل هذا النوع مندرجة تحت السياسة الشرعية أيضًا.

والخلاصة: أن كلّ ما صدر عن أولي الأمر من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة فيما لم يَرِد بشأنه دليل خاص متعيّن، فهو داخل في مجالات السياسة الشرعية كما سبق بيانه في تعريفها. والله تعالى أعلم.

علاقة الإسلام بالسياسة، وتأكيد ذلك بنصوص من القرآن، والسنة، وبالتاريخ الواقعي في صدر الإسلام

أظن أنّنا بعد عدّة دروس في فقه السياسة الشرعية، بيّنّا فيها أهمّيّة هذا القسم من الفقه الإسلامي، والمعنى اللغوي لكلمة "السياسة" واستعمالاتها، ثم معنى مصطلح "الشريعة" في اللغة والاصطلاح، والعلاقة بين المعنييْن، وأهمّ المبادئ التي جاء بها التشريع الإسلامي بصورة مجمَلة، ثم الخصائص أو السِّمات العامّة التي تميِّزه عن غيره من التشريعات السماوية أو الوضعية، إلى أن وصل الكلام بنا في نهاية الأمر عن مفهوم السياسة الشرعية بمعنييْه العام والخاص. فالفروق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية، ثم مصادر السياسة الشرعية.

أظن بعد ذلك كله، لا أجد معنًى لتساؤل البعض:

ما شأن الإسلام في السياسة؟

ولعل السبب في هذا السؤال، أو الدافع إليه، أو الباعث عليه، هو: أن السياسة التي تهتمّ في الأساس بإدارة شئون الناس في مجتمعٍ ما ورعاية مصالحهم، تبدو في ظاهرها أمرًا من أمور هذه الدنيا، لا يُتصوّر أن يشغل الإسلام نفسه بها. وهذه قضية من القضايا التي يتجدّد النقاش فيها، وتصطرع حولها الآراء، ويكتنف بعض جوانبها أحيانًا قدرٌ غير قليل من عدم الوضوح الذي ينشأ عنه اتّخاذ هذا الطرف أو ذاك موقفًا يتّسم أحيانًا بالتطرف والمغالاة.

والحق أنّ هؤلاء الذين يُنكرون صلة الإسلام بالسياسة، ينطلقون من مقولة باطلة أساسًا وهي: أنّ الإسلام مجموعة من العبادات بالمفهوم الضيق لهذه الكلمة، أي أنه مجموعة من الطقوس يؤدِّيها المسلم وكفى.

وما أبعد هذا عن الحقيقة ؛ فمن أبجديات الفكر الإسلامي : أنّ الإسلام نظام شامل للحياة ، وليس من المتصور في مثل هذا النظام الشامل أن يَتركَ شئون السياسة -على أهمِّيتها- دون أن يرسم لها -على الأقل- الإطار العريض ، ويضع لها المبادئ الموجِّهة ، أما التفاصيل والجزئيات فهي متروكة للناس يحدِّونها في ضوء ظروف الزمان والمكان دون أن يخرجوا بها عن هذا الإطار العريض ، أو دون أن ينحرفوا بها عن جوهر الإسلام وروحه.

علاقة الإسلام بالسياسة إذًا أمْر ثابت لا مجال لإنكاره. وفي القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة من النصوص المتعدِّدة ما يُقدِّم برهانًا واضحًا على ذلك ، كما رأينا في القرآن الكريم ، وفي سُنّة الراشدين ، ومصادر الفقه الإسلامي والسياسة الشرعية الكثير والكثير.

فكأنّ التاريخ الواقعي للمسلمين في صدر الإسلام -أي : في عصر الرسول ﷺ ، وعصر الخلفاء الراشدين ومن بعدهم- ما يُقدِّم برهانًا آخَر عمليًّا على أنّ السياسة لا يمكن أن تنسلخ عن المجال العريض للإسلام.

وأذكِّركم بما نقرأ في نصوص القرآن من آيات للشورى مثلًا ، وطاعة أولي الأمْر ، وأخرى تُعلي من شأن العدل باعتباره أساس الحُكم الصالح والإدارة السليمة ، ثم هنالك الأخوّة الإسلامية ؛ وهو ما يؤكِّد مبدأ المساواة بين الجميع ، وجعْل التفاضل بين الناس على التقوى والعمل الصالح ، أو بالتقوى والعمل الصالح ، فضلًا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والحُكم بما أنزل الله ، ومعاملة أهل الذِّمّة ، وغير ذلك كثير وكثير في السياسة الشرعية بالتحديد.

أمّا السُّنة النبوية، فهي حافلة بالنصوص التي تتناول شئون السياسة، وهي تؤكِّد أيضًا ما ورد في القرآن بهذا الخصوص. وقد أشرنا إلى طرف من ذلك من مثل قوله ﷺ: ((كُلّكم راعٍ، وكُلّكم مسئول عن رعيّته...)) الحديث، وقوله ﷺ: ((لا طاعةَ لِمخلوق في معصية الخالِق))، وقوله ﷺ: ((المؤمن للمؤمن كالبنيان، يَشدُّ بعضُه بعضًا)) إلخ.

نخلص من هذا كلِّه أو من هذا العرض الموجَز إلى:

أنّ القرآن والسُّنّة لم يغفلا جانب السياسة في حياة المجتمع الإسلامي، بل قدّما المبادئ الهادية الموجهِّة، وتُركت تفصيلات تحدِّد ملامحَها الدقيقة ظروفُ كلِّ عصر ومصر، أو كل عصر وبلد، دون أن تنحرف عن روح الإسلام واتّجاهاته الأساسية، كما سبق أن ذكَرْنا وكرّرنا هذا الكلام.

التاريخ الواقعي برهان على ارتباط الإسلام بالسياسة:

فإذا جئنا إلى التاريخ الواقعي للدولة الإسلامية في عصرها الأوّل، لنلتمس فيها برهانًا على ارتباط الإسلام بالسياسة، وجدْنا ذلك البرهانَ واضحًا أمامنا غاية الوضوح.

فمنذ بيعة العقبة الثانية في ذي الحجة من العام الثالث عشر للبعثة، بدأت نواة الدولة الإسلامية تتكوّن في يثرب، المدينة المنوّرة فيما بعد.

فقد عاهد أصحاب هذه البيعة من الأوس والخزرج رسول الله ﷺ على أن يَمنعوه ممّا يَمنعون منه نساءهم وأبناءهم، أو على حدّ قول البراء بن معرور >

-وقد كان من سادات الخزرج وأحد النقباء الاثني عشر في بيعة العقبة الثانية، وأحد شهود هذه البيعة- لرسول الله ﷺ: "والذي بعثك بالحق لنَمْنعنّك ممّا نمنع منه أُزُرنا -أي: نساءنا- فبايعْنا يا رسول الله، فنحن والله أهل الحرب، وأهل الحلْقة –أي: السلاح- ورثناها كابرًا عن كابر".

فقد كانت هذه البيعة إذًا بيعة على النصرة التامة لرسول الله ولدِينه. وقد كان هذا البند هو ما أضافتْه بيعة العقبة الثانية إلى بيعة العقبة الأولى دون أن تلغي أيّ بند من بنودها التي يوضّحها عبادة بن الصامت > -وهو أيضًا أحد شهودها- حين يروي: أنّ رسول الله ﷺ قال -وحوله عصابة من أصحابه-: ((تعالَوْا بايعوني على: أن لا تُشركوا بالله شيئًا، ولا تَسرقوا، ولا تَزْنوا، ولا تأتُوا ببهتان تَفترونه بين أيديكم وأرجُلِكم، ولا تَعصوني في معروف. فمَن وفّى منكم فأجْرُه على الله. ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به في الدنيا، فهو كفّارة له. ومَن أصاب من ذلك شيئًا فستَره الله، فأمْره إلى الله؛ إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه)). قال: فبايَعْتُه على ذلك. (صحيح البخاري) باب: وفود الأنصار إلى النبي ﷺ.

ومن هنا، ذهب أهل يثرب بذلك اللقب الخالد في التاريخ، وهو لقب: "الأنصار".

ومن هنا أيضًا كانت هذه البيعة مقدّمة حقيقية لهجرة رسول الله ﷺ وأصحابه إلى المدينة المنوّرة، وقد تحققت بالهجرة المباركة كلّ العناصر اللازمة لتكوين الدولة، من الشّعب والأرض والقيادة؛ وتلك هي أركان الدولة في أي مجتمع، كما سنعرف.

ذلك أنّ مجتمع المدينة -وهو الذي تكوّن في معظمه من المهاجرين والأنصار- كان مجتمعًا يتمتّعُ بأغلبيّة مسلمة، وله أرضُه المحدّدة المعالِم، وله قيادته

المتمثّلة في رسول الله ﷺ ؛ ولكن هذا المجتمع ذا الأغلبية المسلِمة كان يضمّ بين صفوفه قبائل اليهود المعروفة من بني قينقاع وبني قريظة وبني النضير، فضلًا عن بقايا الوثنيِّين.

وقد كان أيضًا من بين أهمِّ ما بدأ به الرسول ﷺ حياته في المدينة: أنه كتَب كتابًا نظَّم فيه العلاقة بين المسلمين وغيرهم في مجتمع المدينة، وأشار إلى هؤلاء جميعًا بأنهم أهل هذه الصحيفة. وتُعدُّ هذه الصحيفة بمثابة دستور الدولة الإسلامية الناشئة في المدينة.

ومن هنا يطلق الكثير من الباحثين المحدَثين على هذه الصحيفة بحق مصطلح: "دستور المدينة" أو "مثياق المدينة".

وقد كفلت هذه الصحيفة لليهود -وهذا شيء ينبغي أن نلفت الانتباه إليه؛ لأننا سنعود إلى الكلام في هذه النقطة حين نتكلم عن الشعب باعتباره أحد أركان الدولة في النظام السياسي الإسلامي، بما فيه من مسلمين وغير مسلمين، وكفى أنّ الإسلام حافظ على حقوق أهل الذِّمّة وغيرهم ما داموا محافظين على النظام العام للإسلام- حُرّية الدين والعبادة، وأمّنتهم على أنفسهم وأموالهم. كما أعلنت: أنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة -أي: حارب أهل المدينة- وهو ما يمكن تسميته بالدفاع المشترك عن المدينة.

وقد حدّد النبي ﷺ أيضًا في هذه الصحيفة وضْع غير المسلمين من عرب المدينة، فجعل عليهم ألاّ يُجيروا مشركي قريش ولا أموالَهم ولا مَن ناصرهم. ثم أصدر # حُكمًا عامًا يشمل أهل الصحيفة -أي: جميع أهل المدينة- وذلك حين

قال: ((إنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حَدَث أو اشتجار يُخاف فسادُه، فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمدٍ رسول الله ﷺ)).

وهكذا أصبح محمد ﷺ بمقتضى هذه الصحيفة الرئيسَ الأعلى للمدينة، بجانب قيادته الروحية للمجتمع الإسلامي فيها.

ويمكن القول: إن الرسول مارس في المدينة مسئوليات القيادة الزمانية أو الدنيوية، بالإضافة إلى ما يمكن أن نطلق عليه تجوُّزًا: شئون القيادة الدينية، وإن كان الفصل بين شئون الدِّين والدنيا من وجهة النظر الإسلامية أمرًا لا يخلو من التعسف أو من التجوز.

والثابت -على أيّ حال-: أنّ الرسول ﷺ تولّى مسئوليات رئيس الدولة بالمفهوم الحديث؛ فقد نظَّم شئون الحرب والسِّلم، وعقد المعاهدات، وجَبى الأموال من مصادرها، وأنفقها في وجوهها، وأقام الحدود والأحكام، وفصل في المنازعات، واستقبل السِّفارات، وعيّن الولاة والقضاة. وباختصار، أشرف على إدارة شئون هذا المجتمع الناشئ أو الوليد في المدينة، بما يُحقِّق له مصالحه على أفضل الوجوه.

وبعد وفاة الرسول ﷺ، كان لا بدّ لهذه الدولة الإسلامية التي أقامها، مِن قائدٍ يتولّى أمورها، ويدبّر مصالحها في ضوء مفاهيم الإسلام ومبادئه، تلك التي وضع أسسها النبي ﷺ، وبعضها ورد في نصوص القرآن، وبعضها ورد في نصوص السُّنّة المطهّرة.

وهكذا أجمع المسلمون على ضرورة اختيار من يَخلف الرسول ﷺ في هذه المهمّة الجليلة، وهي: مهمّة رئاسة الدولة الإسلامية. فكان اختيار أبي بكر >، ثم عمر >، ثم عثمان >، ثم عليّ >، بالصورة التي فصّلتْها

كتب التاريخ. ومارس هؤلاء جميعًا مهامّ قائد الدولة بالمفهوم السياسي الكامل لهذه الكلمة.

وقد واجهتْهُم بالضرورة أمور لم تكن موجودة في عصر الرسول ﷺ، فكان علاجهم لها مستمدًا من مبادئ الإسلام العريضة التي تهتمّ بالأساسيات، وتترك التفاصيل لظروف الزمان والمكان. كما كانت لهم رؤًى أو آراء أو مواقف أو فتاوى وأقوال في أمور كثيرة حدثتْ بعد عصر الرسول ﷺ أو حتى تغيّرت عما كانت عليه آنذاك، كما رأينا من عمر بخصوص حدّ شرب الخمر مثلًا، وسهْم المؤلّفة قلوبهم، وغير ذلك... ورأينا من عثمان في التقاط ضوالّ الإبل وبيعها، وإعطاء صاحبها الثمن حين يظهر مثلًا. ورأينا من علي تضمين الصُّنَّاع، وقوله: "لا يُصلح الناس إلاّ ذاك"، أو: "لا يصلح للناس إلا ذاك"، أو كما قال.

وهكذا يتبيّن: أنّ شئون السياسة لم تكن غريبة على الإسلام، بل هي مندرجة في إطاره العريض؛ فقد قدّم القرآن والسُّنّة المبادئ الأساسية والأصول الكبرى في هذا المجال، ثم جاء التطبيق العملي لهذه المبادئ والأصول في عصر الرسول ﷺ وعصر خلفائه الراشدين، ليقدِّم دليلًا حاسمًا على أنّ السياسية لم تنفكّ عن الإسلام نظرًا وتطبيقًا.

كتاب (الإسلام وأصول الحُكم) وفكرته: أنّ الخلافة دخيلة على الإسلام:

ولم تكن علاقة الإسلام بالسياسة محلّ جدَل أو مناقشة بين جماهير المسلمين، بل كانت أمرًا مسلّمًا، حتى خرج الشيخ علي عبد الرازق على العالَم الإسلامي بمؤلَّفه المشهور: (الإسلام وأصول الحُكم).

والشيخ علي عبد الرازق -كما سبق أن ذكرْنا- تخرّج في الأزهر، واشتغل بالقضاء الشرعي، وتولّى وزارة الأوقاف في بعض مراحل حياته. وكانت وفاته في سبتمبر سنة (١٩٦٦). وقد نشر الشيخ كتابه المشار إليه في إبريل سنة (١٩٢٥)، فأحدث به -على صِغر حجمه- دويًّا هائلًا على المستويَيْن السياسي والديني معًا، في داخل مصر وخارجها.

إن الفكرة المركزية أو الرئيسة التي يدور حولها هذا الكتاب هي: أنّ الخلافة دخيلة على الإسلام. فهي مصدر قهر واستبداد، قد كانت منذ نشأتها حتى عهده -كما يقول، أي: عهد الشيخ علي عبد الرازق- نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد.

ويقدّم المؤلّف في ثنايا هذه الفكرة الرئيسية بعض أفكار أخرى أهمّها:

أن الإسلام دين خالص، وعلاقة بين العبد وربه؛ ولهذا فلا صلة له بشئون السياسة وأمور الدولة. وهو يستند في ذلك إلى أنّ محمدًا ﷺ ما كان إلاّ رسولًا لدعوة دينيّة خالصة للدين، لا تشوبها نزعة مُلْك ولا دعوة لدولة.

ولا يعنينا هنا أن نتناول بالمناقشة التفصيلية آراء علي عبد الرازق وما كُتب، تأييدًا له أو هجومًا عليه، ولكنني سأكتفي بأن أؤكّد ما سبق أن قرّرته من أنّ الإسلام يقدِّم نظامًا متكاملًا لحياة البشر في كلِّ زمان ومكان. وهذا النظام بطبيعته كليٌّ، أي يهتمّ بالأساسيات التي تشكّل الإطار العريض أو الأساس، ويَترك التفصيلات لاختيار الناس في ضوء الظروف المتغيّرة، حتى يتوفّر عنصر المرونة لهذا النظام، ويمكن تطبيقه في البيئات المختلفة، والأزمنة المختلفة.

ولو أن الإسلام قدّم التفصيلات الدقيقة لكلِّ شيء، لما كان دينًا صالحًا لكلِّ زمان ومكان، بل لتجمّدت الأحكام وما استطاعت أن تواكب تطوّر الحياة وتغيّرها

المستمرّ، كما هو مشاهد وملموس لنا جميعًا. فالقرآن مثلًا لم يقدِّم بحثًا تفصيليًّا عن الخلافة، وما كان ينبغي له أن يفعل، وكذلك السُّنّة المطهّرة. ولكنّ القرآن والسُّنّة -كما بينا- تحدّثا عن ولاية الأمر، وعن وجوب الطاعة لأولي الأمر ما أطاعوا الله والرسول، وعن الشورى، والعدل في الحُكم، والإخاء، والمساواة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكلمة الحق تقال في وجْه سلطان جائر، وغير ذلك ممّا يُعدّ أو ممّا يقدِّم الركائز الأساسية للفكر السياسي والنظام السياسي.

فليس من الصواب إذًا أن نقول: إنّ الخلافة دخيلة على الإسلام؛ فالخلافة هي ولاية أمر المسلمين، وهذا أمر ثابت في القرآن والسُّنّة، وثابت أيضًا بإجماع المسلمين على ضرورة اختيار من يتولّى أمْر المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ. وليست القضية هنا قضية أسماء، فلا قداسة في هذا؛ فالخلافة يمكن أن تسمّى: ولاية، أو إمارة، أو إمامة، أو رئاسة، أو حُكمًا، ويبقى الجوهر واحدًا وهو: قيام مَن يتولّى أمْر المسلمين ويدبِّر مصالحهم في ضوء المبادئ العامة التي أرساها القرآن والسُّنّة.

وسنعود للحديث الموجز عن هذه الألقاب الرئيسية للحاكم المسلم في بداية الكلام عن الإمامة وشروطها، فيما بعد إن شاء الله.

لكن، ما أودّ قوله هنا بخصوص ما قاله الشيخ علي عبد الرازق في كتابه عن الخلافة، أقول: صحيح أنّ الخلافة التاريخية انحرفت في بعض مراحلها عن مسارها الإسلامي الصحيح، فأصبحت حُكمًا وراثيًا، وشابَتْها نزعة استبداد أحيانًا كانت تتفاوت حدّة وضعفًا.

وصحيح أيضًا أنّ الشيخ علي عبد الرازق اتّخذ من بعض هذه الانحرافات التاريخية وسيلة للهجوم على الخلافة، وهذا أمر مقرّر، تحدّث عنه المفكِّرون

المسلمون، وناقشه ابن خلدون في (مقدّمته) حين تناول بالشرح كيف انتقلت الخلافة إلى مُلك.

ولكن هذا لم يدفع أحدًا إلى محاولة هدْم فكرة الخلافة أو الحُكم الإسلامي من الأساس؛ فالمعروف أنّ الانحراف عن المبادئ الصحيحة لا يُدين المبادئ ذاتها، بقدْر ما يُدين العابثين بها.

يبقى بعد ذلك ما يَذكره الأستاذ عبد الرازق من أنّ محمدًا ﷺ ما كان إلاّ رسولًا لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك.

ونحن نجد ترديدًا لمثل هذا القول في بعض الكتابات المعاصرة.

فيقول أحد الباحثين مثلًا: لم تكن الدولة أو النظام السياسي في الحُكم ما جاء في كتابٍ أو سنة.

ويقول نفس الباحث: ولا نعتقد أنّ محمدًا جاء ليُقيم مُلكًا ويُنشئ دولة؛ فما كان إلاّ نبيًّا ورسولًا إلى الناس كافة، بدعوةٍ كانت ختام رسالة السماء.

ويقول باحث آخّر: لم يذكر القرآن الكريم عن النبي إلاّ أنه رسول، ووظيفته: الدعوة إلى الله وهداية الناس، أي: بناء المجتمع، وليس حُكم الناس كما يفعل الملوك.

ونحن نقول: لا حاجة بنا إلى القول بأن النبي ﷺ ما جاء ليقيم مُلكًا ويُنشئ دولة، وإنّ رسالته كانت رسالة دينيّة لم تَشُبْها نزعة مُلك؛ هذه مسلّمات.

ولكن الذي قد نحتاج إلى توضيحه هنا هو: أنّ الدولة الإسلامية تتكوّن نتيجةً طبيعية لوجود المجتمع المسلم في أرض له فيها السيادة؛ فلا بد للمجتمع المسلم في هذه الحالة من أن يُقيم لنفسه سلطة أو حكومة ترعى شئونه وتدبِّر مصالحه.

وغنيّ عن البيان أنّ هذه الحكومة التي أقامها المجتمع المسلم تجعل من واجبها

إدارة شئون هذا المجتمع، في ضوء تعاليم الإسلام وقيَمه الأساسية.

ومن المعروف: أنّ كل التعريفات التي ذكَرها علماء القانون والاجتماع وغيرهم، لا تخرج عن إطلاق "الدولة" على الجماعة السياسية التي وصلتْ إلى درجة كبيرة من المدنيّة، بحيث أصبح التنظيم السياسي فيها يعتمد على أسس معيّنة.

ولذا قيل في تعريف "الدولة": الدولة، هي: جماعة مستقلّة من الأفراد، يعيشون بصفة مستمرّة على أرض معيّنة، بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة.

وهكذا تنشأ الدولة الإسلامية حين تتكامل أركانها من: شعب، وأرض، وحكومة. وهذا بتبسيط شديد ما تعنيه العبارة الشائعة التي قد يُساء فهمُها كثيرًا، وهي: أن الإسلام دين ودولة.

هذه العبارة لا تعني على الإطلاق أنّ الدولة جزء من العقيدة الإسلامية، بحيث لا يصحّ إسلام المرء إلاّ بإقامتها؛ فقد بني الإسلام على خمسة أركان معروفة، وليس من بينها الاعتقاد في وجوب تكوين دولة إسلامية.

يقول أحد الباحثين في هذا الصدد: "أما أن الإسلام دين ودولة، فحقيقة يُثبتها الإسلام، وإن لم تكن هذه الصيغة قد وردت في القرآن حرفيًّا، لكن القرآن يصوِّر المسلم مخلوقًا ملتزمًا مبادئ خلُقيّة دون تقييد؛ بحيث ينبغي له أن يكون مواطنًا حرًّا، وينبغي عليه في الوقت نفسه أن يصدر في أقواله وأفعاله عن إيمان بالله، فيكون الله سبحانه محور حياته الرئيس أوّلًا وآخِرًا؛ وبهذا يملأ الإسلام حياة المسلم، أو يحتويها بكافة نواحيها.

وقد يوجد المسلم في أرض لا ينتمي شعبها ولا حكومتها للإسلام، ويمارس شعائر دِينه، ويلتزم بمبادئه، وهو في هذه الحالة مسلم صحيح الإسلام. كل ما تحتويه العبارة السابقة إذًا هو: أن المسلمين إذا كانت لهم السيادة على

أرضهم، وجب عليهم إقامة حكومة تدير شئونهم في توافُق واتّساق مع المبادئ العريضة للإسلام.

فليس من المقبول أن تسير حكومة الشعب المسلم في اتّجاه معاكس للإسلام، رافعة شعار الفصل بين الدين والدولة؛ لأنه لا فصْل بين الدين والدولة بهذا المفهوم، مع الموافقة التامة على: أنّ الرسول ﷺ ما جاء ليُقيم مُلكًا وينشئ دولة.

ويلاحظ الدكتور السنهوري: أن الشيخ علي عبد الرازق ومَن نهج نهْجه يستخدمون مصطلح "الدولة" ومصطلح "الدين" بالمفهوم الأوربي الحديث.

فـ"الدولة" هي: مجموع السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. و"الدِّين" هو: القواعد التي تتعلّق بعقيدة الفرد وعلاقته بربّه وعباداته؛ ومن هنا، يرون أنّ النبي لم يُنشئ دولة بالمعنى المعروف في عصرنا.

ولكن فاتهم أنّ فكرتي "الدِّين" و"الدولة" لم يكن التمييز بينهما بهذا الوضوح في عصر الرسول ﷺ، لأن النظم السياسية كانت تقوم غالبًا على اعتبارات دينيّة دون أن يغيّر ذلك من طبيعتها المدنية.

قد ينزعج البعض من فكرة الربط بين الدِّين والدولة في الإسلام، فيدمغون الحكومة الإسلامية مثلًا بأنها حكومة سقراطية أو حكومة رجال الدِّين، وأحيانًا يَصِفونها بأنها حكومة دينيّة أي: تدبّر أمور دولة دينيّة في مقابل: الدولة المدنية.

وهذه الجزئية لا تعنينا في هذا المقام، ولكن الذي أودّ تأكيده في هذا السياق: أنّ الدولة بمفهومها الإسلامي الصحيح هي أبعد ما تكون عن الجمود، والحكومة فيها تستلهم مبادئ الإسلام الأساسية غير المتغيّرة. وهي قد قامت باختيار المجتمع المسلم، ومن حقّ هذا المجتمع أن يسحب منها الثقة ويُسقطها في حالة انحرافها التّام أو المطلق عن مسارها الصحيح.

فإذا كانت الحكومة الثيوقراطية أو حكومة رجال الدِّين تتّسم مثلًا بالتّسلّط، فإنّ الحكومة الإسلامية على النقيض من ذلك تمامًا؛ فأساسها: مبدأ الشورى، والحاكم فيها لا يملك سلطة كهنوتية، وليس له حق احتكار للشريعة؛ فهو في هذا المجال كغيره من أفراد الرعية. وهكذا لا تتعدّى فكرة الربط بين الدِّين والدولة مفهوم أن يسير الحُكم في ضوء المبادئ الأساسية الراسخة للإسلام، ثم يتمتّع نظام الحُكم بعد ذلك بخاصية التطور والتكيّف مع الظروف المحيطة.

ولهذا نجد أنفسنا على اتّفاق تامّ مع ما يقرِّره المفكِّر الإسلامي محمد أسد بهذا الخصوص إذ يقول: "يمكننا أن نقرّر باطمئنان: أنه لا يوجد شكل واحد للدولة الإسلامية، بل إنّ هناك أشكالًا كثيرة. وإن على المسلمين في كل زمن: أن يكتشفوا الشكل الذي يلائم ويحقّق حاجاتهم، شريطة أن يكون الشكل والنظام اللّذان يقع عليهما الاختيار متفقيْن تمامًا مع الأحكام الشرعية الظاهرة المتعلّقة بتنظيم حياة المجتمع".

هذا الكلام في كتاب (منهج الإسلام في الحُكم) نقلًا عن كتاب (المدخل إلى النظام السياسي في الإسلام) للدكتور عبد الرحمن سالم، والذي قال بعد ذلك: "لكننا لا نستطيع أن نقبل بسهولة ما يَذكره الشيخ علي عبد الرازق من أنّ إقامة الشعائر الدينية في الإسلام وصلاح الرعية يتوقّفان على الحكومة، في أيّ صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع، مطلَقة أو مقيّدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية أو شورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية".

هذا الكلام في كتابه (الإسلام وأصول الحُكم).

إذ كيف يمكننا أن نتصور صلاحًا لحال الرعية، أو إقامة لشعائر الإسلام، على يد حكومة بلشفية مثلًا، لا همّ لها إلاّ نسف الإسلام من قواعده؟.

النظام السياسي في الإسلام: ميزاته، أهدافه، وقواعده

عناصر الدرس

ميزات النظام السياسي في الإسلام

بعد أن ناقشنا قضية ارتباط الإسلام بالسياسة، نرى من الضروري الآن: أن نتناول بقَدْر من الاختصار والتركيز:

أهم السمات والأهداف والقواعد في النظام السياسي الإسلامي، تمهيدًا إلى الدخول في جوانب النظام السياسي في الإسلام النظرية والتطبيقية، ابتداء من الكلام عن أركان الدولة في هذا النظام، وغير ذلك...

إنّ المبادئ التي جاء بها التشريع الإسلامي نُجملها في اثني عشر مبدأً:

المبدأ الأوّل: التوحيد باعتباره دعوة الرّسُل جميعًا.

المبدأ الثاني: الاتصال المباشر بالله سبحانه وتعالى، كما قال: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ [البقرة: ١٨٦].

المبدأ الثالث: التخاطب مع العقل.

المبدأ الرابع: إحاطة العقيدة بالأخلاق الفاضلة أو بمكارم الأخلاق.

المبدأ الخامس: التكاليف الشرعية وُجِدت -والله أعلم بمراده- لإصلاح الروح وتطهيرها، لكن يكفي أن تتدبّر بعض الحِكم والأسرار من مشروعية الصلاة والزكاة والصوم والحج على سبيل المثال...

المبدأ السادس: التآخي أو التوافق بين الدين والدنيا.

المبدأ السابع: المساواة والعدالة.

المبدأ الثامن: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المبدأ التاسع: الشورى.

المبدأ العاشر: التسامح في عزّة وإباء.

المبدأ الحادي عشر: الحرية حتى في العقيدة، دون المساس بالغير أو بالصالح العام.

المبدأ الثاني عشر: التكافل الاجتماعي، من خلال الزكاة والصدقات التطوعية والكفارات والنذور، وغيرها من مظاهر التكافل الاجتماعي والتعاون على البر والتقوى.

السمات التي تميّز الشريعة قد حصرتها في تسع:

السِّمة الأولى: أن مصدرها: الوحي الإلهي المتمثّل في وحي القرآن والسُّنّة. ولذلك قلت: إنها خلت من معاني الجوْر والنقص والظلم الذي نجده عند البشر أو في فكر البشر.

ثم إنها تحظى بالهيبة والاحترام والقداسة؛ وهذا ما لا وجود له في فكر البشر.

السِّمة الثانية: وضوح المعنى التعبدي الملازم لكلِّ حُكم شرعي.

السِّمة الثالثة: وضوح المعنى الخُلقي أيضًا فيها؛ فجميع الفضائل مأمور بها، وجميع الرذائل منهيّ عنها.

السِّمة الرابعة: الجزاء فيها -ثوابًا وعقابًا- دنيوي وأخروي. وقلت: إن الدنيوي يقوم به الحاكم ومَن ينوب عنه. أمّا الأخروي، فموكول إلى الله ﷻ، إن شاء عاقب، وإن شاء عفا، لأن ﴿ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨].

السِّمة الخامسة: أنّ هذه الأحكام تخضع لمراقبة أعلى من مراقبة الدنيا هي: مراقبة

اللطيف الخبير، الذي يَعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور.

السِّمة السادسة: عالميّتُها. وهذا واضح من خلال الحقائق العلمية أو الحقائق التاريخية، أو حتى النصوص الدينية من القرآن والسُّنّة؛ فكل ذلك -أعني: الحقائق العلمية والحقائق التاريخية والنصوص الدينية في القرآن والسُّنّة- ، كلّ ذلك يؤكِّد عالمية الدعوة الإسلامية، والتي ختم الله ﷻ بها الشرائع السماوية كلّها.

السِّمة السابعة: أنّ غايتها: تنظيم علاقة الفرد بربِّه وبالناس، وبالمجتمع الذي يعيش فيه، بل بالكون والحياة بشكل عام. والنصوص في هذا أكثر من أن تحصى، تلك التي تنظِّم علاقة الفرد بربِّه في العبادات وغيرها، وتنظّم علاقته بالناس في المعاملات وغيرها، وبالمجتمع كلِّه، بل بالكون والحياة حتى بالجمادات.

السِّمة الثامنة: أنّ هذه الأحكام تضمنت بشكل واضح علامة السعة والمرونة، فوسعت العالم الإسلامي كلّه مهما اختلفت أجناسه ولغاته وعاداته.

السِّمة التاسعة: أنها صالحة لكل زمان ومكان من حيث طُرق استنباط الأحكام فيها.

تلك مقدّمة كان لا بد من أن أشير إليها قبل الدخول في سمات النظام السياسي في الإسلام حتى نعرف الصلة أو الروابط بين ما سبق أن قرّرناه هناك، وما سوف نقرّره هنا بإيجاز -إن شاء الله-.

سمات النظام السياسي في الإسلام:

يتميّز النظام السياسي الإسلامي عن الأنظمة السياسية الأخرى بميزات فريدة، وسمات مهمّة ترشِّحه لقيادة البشرية جمعاء، مهما اختلفت أجناسهم وتنوّعت ثقافاتهم.

وهذه السِّمات أيضًا تجعله صالحًا للتطبيق وللعمل به مهما اشتد اختلاف الزمان والمكان.

كما أنها لا تختلف كثيرًا عن خصائص أو سمات التشريع الإسلامي التي تكلّمنا عليها في أوّل دروسنا في السياسة الشرعية، وفيها تناولت بالشرح والاستدلال الموجزيْن تلك الخصائص أو السمات التي تميّز التشريع الإسلامي عن التشريعات الأخرى، سماوية كانت أو وضْعية.

وسنكتفي هنا ببعض السمات المباشرة في النظام السياسي الإسلامي.

مثل: كونه نظامًا ربانيًّا، أخلاقيًّا، كاملًا، عادلًا، عالميًّا. إذًا نحن سوف ننتقي بعض السمات المباشرة -في نظري- بالنظام السياسي الإسلامي، حتى لو وُجد شيء منها بعد ذلك في الأهداف أو في القواعد والمبادئ الأساسية لهذا النظام.

السِّمة الأولى: النظم السياسي الإسلامي نظام ربّاني:

إنّ أهم ما يمتاز به النظام السياسي الإسلامي عن الأنظمة السياسية الأخرى: أنه نظامٌ ربّانيٌّ، بمعنى: أنّ أُسسه وقواعده وأحكامه ليست من وضْع بشَر يَحكُمه العجز والقصور والهوى، أو التّأثّر بمؤثّرات الهوى والعواطف؛ وإنما الذي شرَع هذه الأسس والقوانين هو: رب الناس وخالِقهم، وهو أعلم بما ينفعهم وما يُصلحهم، كما قال تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [المُلك: ١٤]. وقال سبحانه: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠].

أمّا الأنظمة السياسية الأخرى، فالبشر هم الذين وضَعوها واخترعوها من عند أنفسهم، لا فرْق في ذلك بين الدّول الديمقراطية أو الشيوعية أو الدكتاتورية.

وهذا التشريع حقّ لله وحده، لا يَملكه أحد سواه، كما قال تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [الشورى: ٢١]. وقال سبحانه: ﴿ وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا ﴾ [الكهف: ٢٦].

وحُكمه سبحانه هو: الحق والعدل المطلق، المشتمل على أعلى أنواع الحِكمة والهداية. وليس فيه مِن تناقض، أو ميْل لصالح طائفة على حساب أخرى. وليس فيه عنت أو مشقّة. وما عداه فهو: الظلم والباطل. فلا ينبغي للبشر أن يتّخذوا حُكمًا غير الله سبحانه، ولا يرضَوْن بحُكمه بديلًا، ﴿ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ مُفَصَّلًا ﴾ [الأنعام: ١١٤].

وقد أنكر سبحانه على مَن لم يكتفِ بحُكم كتابه المشتمل على كل خير وهداية، فقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [العنكبوت: ٥١].

وقد ذمّ الله سبحانه اليهود والنصارى لأنهم اتّخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله، يشرعون لهم ويحلّلون ويُحرِّمون، يقول سبحانه مُنكِرًا عليهم: ﴿ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١].

كما روى الترمذي وغيره عن عدي بن حاتم الطائي < قال: أتيت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب. فقال: ((يا عديّ، اطرحْ عنك هذا الوثن!)). وسمعته يقرأ في سورة (براءة): ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾. قال: ((أما إنّهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنّهم كانوا إذا أحلّوا لهم شيئًا استحلّوه، وإذا حرّموا عليهم شيئًا حرّموه)). هذا حديث حسن، أخرجه الترمذي والطبراني وغيرهما...

إذًا الحكام والمحكومون في الدولة الإسلامية كلّهم يُطبِّقون شرْع الله ويعملون بأحكامه. والحكّام في الدول غير الإسلامية هم الذين يُشرِّعون للمحكومين، ويضعون لهم القوانين المختلفة التي أفرزتْها عقولهم القاصرة، وأفكارهم البشرية التي تتّسم عادة بالخطأ والنسيان والقصور.

وإذا كان النظام السياسي الإسلامي يتميّز بربّانية المصدر، فإنه كذلك يتميّز بربانية الوجهة، أي: أن هذا النظام يسعى جاهدًا إلى ربْط الناس بربِّ الناس، أي: ربطهم بالله ﷻ، حتى يعرفوه حق المعرفة، ويتّقوه حقّ تقاته، وحتى يحرِّرهم من العبودية والخضوع لسواه.

ولذلك فهو من جهة أخرى نظام يقوم على أساس العقيدة.

أقول: إن النظام الإسلامي يقوم على أساس العقيدة، ويستمدّ منها نظْرته إلى الكون والحياة.

ولم يعتبر النظام السياسي الإسلامي في تكوين الدولة: الجنسية، أو العنصرية، أو المواقع الجغرافية، مثلًا... لأنّ هذه الروابط الأرضية تنافي سِمة العالمية، وعموم الرسالة الإسلامية. فالرابطة التي تجمع أبناء الدولة الإسلامية هي: رابطة العقيدة، أو الأخوّة الدِّينية، بغضّ النظر عن العِرق أو الجنْس أو اللون أو اللغة.

وهذا هو الرابط الذي يناسب كرامة الإنسان، وينبغي أن تغلب هذه الرابطة على كلِّ رابطة سواها، حتى رابطة النسب. قال تعالى: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ﴾ [المجادلة: ٢٢]. إلى غير ذلك من النصوص والحقائق العلمية والتاريخية المؤكِّدة لعالَمية الإسلام على النحو الذي أشرنا إليه من قبْل، وقد نمرّ عليه بإيجاز مرة أخرى في هذه السمات الخاصة للسياسة الشرعية.

السِّمة الثانية: النظام السّياسي الإسلامي نظام أخلاقي:

فالنظام السياسي الإسلامي يقوم على الأخلاق والفضيلة، واحترام حقوق الإنسان؛ فقد دعا إلى المحافظة على العهود والمواثيق، ورعاية حقوق الإنسان، ووقايته من الفتن والطغيان.

فعامَل الأسرى -على سبيل المثال- بالبر والإحسان، إلى أن يطلق سراحهم بالمنّ أو الفداء، قال تعالى: ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ [محمد: ٤] وقال سبحانه: ﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ [الإنسان: ٨].

فالحرب في الإسلام ليست حرب تنكيل أو تخريب، ولا يجوز قتل مَن لم يقاتل من النساء والأطفال والشيوخ والعجَزة والمدنيِّين. فعن ابن عمر } قال: وُجدت امرأة مقتولة في بعض المغازي، فنهى رسول الله ﷺ عن قتْل النساء والصبيان وقال: ((ما كانت هذه لتقاتِل!)) أو كما قال. هذا حديث متّفق عليه، رواه الشيخان البخاري ومسلم وغيرهما...

ولا يجوز كذلك في نظر الإسلام: التمثيل بالأعداء بعد قتْلهم، لا بِجدْع آذانهم ولا أنوفهم، ولا ببقْر بطونهم، إلاّ أن يفعلوا ذلك بالمسلمين، فيُفعل بهم مثل ما فعلوا، والترْك أفضل، قال تعالى: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّـٰبِرِينَ ﴾ [النحل: ١٢٦]، وقال: ﴿ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٤].

وفي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وغيره: ((كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميرًا على جيش أو سريّة، أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: اغزوا باسم الله، في سبيل الله. قاتِلوا مَن كَفر بالله. اغزوا ولا

تغلُّوا -أي: لا تخونوا في الغنيمة- ولا تغدِروا -أي: لا تنقضوا العهد- ولا تُمثِّلوا -أي: لا تشوِّهوا القتلى بقطع الآذان والأنوف مثلًا- ولا تقتلوا وليدًا)). وفي بعض الروايات: ((ولا شيخًا فانيًا، ولا عابدًا أو متعبِّدًا)) إلى غير ذلك...

وليس معنى ذلك أنّ المجاهد المسلم ممنوع من استخدام الوسائل التي ترمي إلى تضليل العدو في الحرب، والتغرير به لكسب المعركة، فـ((الحرب خدعة)) كما ورد في سُنّة النبي ﷺ فيما رواه الشيخان: ((الحرب خدعة)).

قال النووي # : اتّفقوا على جواز خداع الكفار كيفما أمكن، إلاّ أن يكون فيه نقض عهد أو أمان، فلا يجوز. هذا في (شرح النووي على صحيح مسلم).

وليس ثمّة نظام في الدنيا يُقدِّر قيمة الإنسان، ويحفظ حقوقَه كالنظام الإسلامي. لا نقول هذا تعصّبًا للإسلام، ولكن حسبنا أن نعرف: أنه نظام يُحسن إلى الحيوان، فكيف الإنسان؟

عن عبد الله بن عمر } أنّ رسول الله ﷺ قال: ((عُذِّبت امرأة في هرّة سجنتْها -أو حبستْها- حتى ماتتْ، فدخلت فيها النار -أي: بسببها النار؛ لا هي أطعمتْها وسقتْها، إذ حبستْها، ولا هي تركتْها تأكل من خشاش الأرض)) أي: هوام الأرض وحشراتها. هذا أيضًا حديث متّفق عليه في (الصحيحيْن).

وعن أبي هريرة > أن رسول الله ﷺ قال: ((بينما رجل يمشي بطريقٍ، اشتدّ عليه العطش، فوجد بئرًا، فنزل فيها، فشرب. ثم خرج، فإذا كلب يلهث يأكل الثرى -ومعنى: يلهث كأنه أخرج لسانه من شدة العطش والحر، فيأكل التراب النّديّ أو يلحسه- من العطش. فقال الرجل -في نفسه: لقد بلغ هذا الكلبَ من العطش مثلُ الذي كان بلغ منِّي. فنزل البئر، فملأ خفّه ماء، ثم أمسكه بفيه حتى رقِي. فسقى الكلبَ، فشكر الله له فغفر له)). قالوا: يا رسول الله، وإنّ لنا في هذه البهائم لأجرًا؟! فقال: ((في كلِّ ذاتِ كبِدٍ رطْبةٍ أجْر)).

معنى ذلك: أنّ في الإحسان إلى كلّ حيوان حيٍّ أجر، وسُمِّي الحي: ذا كبد رطبة لأن الميت يجفّ جسمه وكبده.

وعن أبي هريرة أيضًا قال: قال رسول الله ﷺ: ((بينما كلبٌ يُطيف بركيّةٍ قد كاد يقتله العطش -أي: يطوف حول بئر- ، إذْ رأتْه بغيّ من بغايا بني إسرائيل، فنزعتْ مُوقها -يعني: خفّها- فاستقتْ له به، فسقتْه إيّاه، فغفر لها به)) حديث أيضًا متفق عليه في البخاري ومسلم.

وعن شداد بن أوس عن رسول الله ﷺ قال: ((إن الله كتَب الإحسان على كلِّ شيء؛ فإذا قتلْتم فأحسنوا القِتْلة، وإذا ذبحتُم فأحسنوا الذبْح أو الذِّبْحة. ولْيحدّ أحدُكم شفْرتَه، ولْيُرِحْ ذبيحته)) رواه مسلم.

أي: عند تنفيذ القصاص، لا تُمثِّلوا بمن يقام عليه الحد، كذلك في حالة الذّبح ((ليحدّ أحدُكم شفْرته وليُرِحْ ذبيحته))، إلى غير ذلك من آداب الذبح التي يعرفها الفقه الإسلامي.

وعن سعيد بن جبير قال: مرّ ابن عمر بنفر قد نصبوا دجاجة يترامونها -أي: يتّخذون منها غرضًا، كنوع من العبث واللهو والتسلية-. فلما رأوا ابن عمر تفرّقوا عنها. فقال ابن عمر: مَن فعل هذا؟ ((إنّ رسول الله ﷺ لعن من فعَل هذا)). حديث في (صحيح مسلم) أيضًا. وفي رواية أخرى: ((إن رسول الله ﷺ لعن مَن اتّخذ شيئًا من الرّوح غرضًا)).

إذًا معنى هذا: أي: لا تتّخذوا الحيوان الحي غرضًا تَرمون إليه، أو تعبثون به، وتتّخذونه وسيلة للّهو والعبث.

فكأن الإسلام يحفظ قيمة الإنسان، ويعظّم حرمته في حضوره وغيابه وفي ضمائر الناس، بل وبعد مماته كذلك.

ففي حضوره مثلًا، حرَّم سَبّه وشتْمه واحتقاره والاستهزاء به، وحرّم دمه ومالَه وعِرضه، فقال المعصوم ﷺ: ((سِباب المسلم فسوق، وقِتاله كفْر)) حديث في البخاري ومسلم.

وفي غيابه أيضًا حرّم التّجسس عليه وتتبّع عورته وغِيبته، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: ١٢].

وفي ضمائر الناس، حرّم تُهمَتَه وسوء الظن به، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢].

وقال ﷺ: ((إيّاكم والظّنّ! فإن الظّنّ أكذبُ الحديث. ولا تَحَسّسوا، ولا تجَسّسوا، ولا تنافسوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا. وكونوا عباد الله إخوانًا...)) الحديث. هو متفق عليه أيضًا في البخاري ومسلم.

أمّا بعد مماته، فقد حرّم الإسلام أن يُذكر بسوء، وجعَل كسْر عظْمه ميتًا ككسره حيًّا، إلى غير ذلك من أحكام تَرفع من قيمة الإنسان.

والنظام السياسي في الإسلام لا يعرف الاستعلاء، ولا السطو على مُقدّرات الشعوب، ولا العمل بالدسّ والخديعة.

يقول "جوستاف لوبون" في كتابه (حضارة العرب): "لّما أجلى النصارى العرب سنة (١٦١٠) من أسبانيا، اتّخذوا جميع الذرائع للفتْك بهم، فقتل أكثرهم. وكان مجموع مَن هلك من العرب ثلاثة ملايين. في حين أن العرب لّما فتحوا أسبانيا، تركوا السكان يتمتّعون بحرّيّتهم الدينية، محتفظين بمعاهدهم ورئاستهم، غير مكلّفين إلاّ بدفع الجزية. وقد بلغ تسامح العرب طوال حُكمهم في أسبانيا مبلغًا قلّما يصادف مثله في هذه الأيام".

عن عروة بن الزبير { قال: مرّ هشام بن حكيم بن حزام على أناس من الأنباط بالشام قد أُقيموا بالشمس، فقال: ما شأنهم؟ قالوا: حُبسوا في الجزية. فقال هشام: أشهد لَسمعت رسول الله ﷺ يقول: ((إنّ الله يعذّب الذين يعذّبون الناس في الدنيا)) وزاد في رواية: وأميرهم يومئذ عمير بن سعد على فلسطين، فدخل عليه فحدّثه، فأمر بهم فخُلُّوا –أي: فخلّوا سبيلهم، أو أُطلق سراحهم.

ولقد أَسَر ريتشارد قلب الأسد -أحد قادة الحملة الصليبية على مصر والشام- ثلاثة آلاف مسلم، وأعطاهم الأمان، ثم قتَلهم جميعًا.

انظروا إلى الفرق بين الموقفيْن.

النظام الإسلامي السياسي إذًا هو النظام الوحيد في تاريخ البشرية الذي أكرم أتباع الأديان الأخرى، ولم يضطهدهم بسبب دينهم.

قال نصارى الشام حين دخلها المسلمون بقيادة أبي عبيدة بن الجراح: "أنتم -ولستم على ديننا- أرأف بنا من أهل ديننا".

ولّما انتصر المسلمون على التتار، واعتنق ملوكهم الإسلام، فكّ التتار أسرى المسلمين، واحتفظوا بأسرى اليهود والنصارى. فأرسل شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أمير التتار يقول: "لا بد من افتكاك جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم من أهل ذمّتنا". فأطلق سراحهم.

وهذا عمر بن الخطاب > يفرض لسائل يهودي من بيت مال المسلمين، قائلًا لعمّاله: "انظروا هذا وضُرباءَه" –أي: ومن على شاكلته.

فالنظام الإسلامي يُحسن معاملة الذين لم يدخلوا فيه، ولكن بشرط أن لا يكونوا مُعتدين، قال تعالى: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الممتحنة: ٨].

السِّمة الثالثة: النظام السياسي الإسلامي نظام كامل شامل:

بيان ذلك: أن من خصائص الحُكم الإسلامي: تميّزه بالكمال، وتميّزه بالشمول.

وهـذا الكمـال دل عليـه قولـه تعـالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة: ٣].

وهذا الكمال يتلازم معه الشمول، بمعنى: شمول الشريعة لكلِّ ما يحتاجه الناس على الإطلاق؛ فلا تخلو حادثة عن حُكم الشريعة في جميع الأعصار والأمصار والأحوال، سواءٌ كان ذلك بالنص عليها صراحة، أو بالدلالة، كما نعرف في علْم الأصول.

وقد مرّت على البشرية -خلال تاريخها الطويل- أشكالٌ وأنواع من الشرائع المادية والأرضية، ولكنّ واحدة منها لم تدّعِ العموم والشمول الذي ميّز الله به الشريعة الخاتمة، أعني: شريعة الإسلام.

إنّ الإسلام شامل للفرد، وشامل لأحوال الأسرة، وشامل للمجتمع في علاقاته المدنيّة والتجارية، وشامل لِما يتّصل بالجرائم وعقوباتها المقدّرة شرعًا كالحدود، والمتروكة لتقدير أهل الشأن كالتعازير؛ وهذا يشمل ما يُسمى الآن بـ"التشريع الجنائي أو الجزائي"، أو "قوانين العقوبات"، أو غير ذلك من تسميات. كما أنه شامل لِما يتعلّق بواجب الحكومة نحو المحكومين، وواجب المحكومين نحو الحكّام، وتنظيم الصلة بين الطرفيْن، وشامل لما يُنظّم العلاقة الدولية في السلم وفي الحرب.

السِّمة الرابعة: النظام السياسي الإسلامي نظام عادل:

أمّا السمة الرابعة التي آثرتُ الكلام عنها من بين سمات النظام السياسي في الإسلام فهي: نظام العدالة والمساواة.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨]. فالآية تأمر بالعدل بين جنس الناس، لا بين أمّة منهم

دون أمّة، أو جنس دون جنس، أو لون غير لون.

وقد أمر الله سبحانه رسوله ﷺ أمرًا صريحًا بهذا العدل كما في قوله تعالى: ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ﴾ [الشورى: ١٥].

وأمَر المؤمنين بالعدل فقال: ﴿ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٨]، وقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ [النحل: ٩٠].

فقد أمَرهم بالعدل في الأمور القولية فقال: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ﴾ [الأنعام: ١٥٢].

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: "يأمر تعالى بالعدل في الفِعال والمقال، على القريب والبعيد. والله تعالى يأمر بالعدل لكلِّ أحد، في كل وقت وفي كل حال".

وأمَرهم بالعدل في الأمور الفعلية فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [النساء: ١٣٥].

وأمَرهم بالعدل في الأمور المالية فقال: ﴿ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبُۢ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقال: ﴿ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

بل أمَرهم بالعدل في الأمور القضائية فقال: ﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ ﴾ [الطلاق: ٢].

وأمَرهم بالعدل في الأمور السياسية والحُكمية فقال: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨].

كمَا أمرهم بالعدل حتى مع الأعداء فقال: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٣].

وحذّرهم سبحانه أن يتركوا العدل أبدًا فقال: ﴿ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ﴾ [النساء: ١٣٥].

قال ابن كثير: "أي: فلا يحملنكم الهوى والعصبية وبُغض الناس إليكم على ترك العدل في أموركم وشئونكم، بل الزموا العدل على أي حال كان".

إن هذه العدالة لا تقوم إلاّ بعد أن يترسّخ مفهوم المساواة بين الناس، قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحُجُرات: ١٣].

فالمسلمون كلهم جميعًا سواءً، إنما يتفاضلون بالأمور الدينية: طاعةُ الله تعالى وطاعة رسوله، وهذا ما قرره نبي الإسلام ﷺ في قوله: ((إن الله لا ينظر إلى صورِكم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم)) رواه مسلم.

ولقد حسم الرسول ﷺ هذا المبدأ أيضًا، وقرّره في خطبة الوداع، أعني الخطبة التي ودّع فيها أهل الدنيا حين قال: ((يا أيها الناس، ألاَ إن ربكم واحد، وإنّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى)) هذا حديث صحيح أخرجه أحمد في (مسنده)، كما أخرجه أبو نعيم في (حليته) وغير ذلك...

وكما رفع الإسلام من شأن المساواة، فقد حطّ من شأن العصبيّات والعنصريات، قال رسول الله ﷺ: ((إن الله ﷻ قد أذهب عنكم عُبِّيّة الجاهلية وفخْرها بالآباء. فالناس رجلان: مؤمن تقيّ، وفاجر شقيّ. أنتم بنو آدم، وآدم من تراب. لَيَدعنّ رجالٌ فخرَهم بأقوام إنما هم فحْم من فحْم جهنم، أو ليكونُنَّ أهون على الله من الجُعلان)) التي تدفع بأنفها النتن، هذا حديث حسن، أخرجه أبو داود والترمذي وأحمد والبيهقي وغيرهم...

ومعنى ((عُبِّيّة)) بضمٍّ أو ((عِبِّيّة)) بكسرها: أي: فخرها وكِبْرها ونخوتها. انظر (المعجم الوسيط) كلمة: عبَّ -العين والباء والباء.

وعن جابر > قال: كنّا مع النبي ﷺ في غزاة، فكسع رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار -أي: ضرب دُبره وعُجَيزته بيد أو رِجْل أو سيف أو غيره، المهمّ أنه دفعه- فقال الأنصاري: يا للأنصار!! وقال المهاجري: يا للمهاجرين!! فاجتمع الأنصار والمهاجرون. فقال رسول الله ﷺ: ((ما بال دعوى الجاهلية؟!)). قالوا: يا رسول الله، كسع رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار، فقال: ((دعوها -أي: العصبية- فإنها مُنتِنة)) أي: قبيحة كريهة مُنتنة. هذا حديث متّفق عليه، رواه البخاري ومسلم.

وعن المعرور بن سويد قال: لقيت أبا ذرّ بالربذة، وعليه حلّة، وعلى غلامه حلّة، فسألته عن ذلك. فقال: إني سببْتُ رجلًا فعيّرتُه بأمِّه، فقال لي النبي ﷺ: ((يا أبا ذر، أعَيّرْتَه بأمِّه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية! إخوانكم خوَلُكم، جعلهم الله تحت أيديكم. فمن كان أخوه تحت يده، فلْيُطعمه ممّا يأكُل، ولْيُلْبسْه ممّا يَلبس. ولا تكلِّفوهم ما يَغلبهم، فإن كلّفتموهم فأعينوهم)).

ومعنى كلمة: ((خوَلكم)) أي: أمثال الخدم والحشم وزنًا ومعنًى، من التّخويل بمعنى: الإعطاء والتمليك. جاء في (المعجم الوسيط): الخوَل: عطيّة الله من النّعم والعبيد والإماء، وغيرهم من الأتباع والحشَم، للواحد والجمع والذّكر والأنثى.

وهذا المعنى بالطبع يبعد كثيرًا عن المعنى الذي يدور في أذهان كثير من الناس من العامّة والخاصة على السواء، هو: المعنى القبيح للكلمة، هو تحريف لها. هذا حديث متفق عليه. ((إخوانكم خولَكم، جعلَهم الله تحت أيديكم....)) إلى آخر الحديث الذي رواه البخاري ومسلم.

فالعصبيّة للجنس، أو للقبيلة، أو للوطن، عصبيّة جاهلية ليست من الإسلام في شيء. فقد كان أهل الجاهلية يأخذون الحقوق بالعصبات والقبائل، فجاء الإسلام بإبطال هذه العصبيات، وفصل القضايا بالأحكام الشرعية، وأعطى كلّ ذي حقّ حقّه، من غير تفريق بين عربيّ وعجميّ أو أبيض وأسود. وهكذا يقيم النظام الإسلامي مجتمعاتٍ نظيفةٍ رفيعةٍ، لكل فرد فيها كرامته التي لا تُمسُّ وحقوقه التي لا تُخدش.

وإذا كان الحق ما شهدتْ به الأعادي، فإن أعداء الإسلام قديمًا وحديثًا شهدوا للحُكم الإسلامي بأنه حُكم العدالة والمساواة.

فمنذ عهد النّبوّة، جاء كفار بني إسرائيل يَنشدون العدالة عند نبينا ﷺ، بعد أن أيسوا من تحصيلها عند قضائهم وحكّامهم.

ويقول المؤرّخ الشهير "جوستاف لوبون" في كتابه (حضارة العرب): "الحق أنّ الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا دينًا سمحًا مثل دينهم".

ونقَل عن عدد من المؤرِّخين الأوربيِّين شهاداتهم عن عدالة الإسلام التي شهد لها الواقع التطبيقي في تاريخ المسلمين. فنقل عن أحدهم، ويُدعى "روبرتسون" قوله: "إن المسلمين وحْدهم هم الذين جمعوا بين الغيرة لدِينهم وروح التسامح والعدل نحو أتباع الأديان الأخرى".

ونقل عن آخَر يُدعى "ميشود" قوله: "إن القرآن الذي أمر بالجهاد، متسامحٌ نحو أتباع الأديان الأخرى. وقد أعفى البطارقةَ والرهبانَ من الضرائب. وحرّم محمدٌ قتل الرهبان لِعُكوفهم على العبادات. ولم يمسّ عمر بن الخطاب النصارى بسوء حين فتح بيت المقدس؛ في حين ذبح الصليبيون المسلمين، وحرّقوا اليهود بلا رحمة وقت ما دخلوها".

ويُبْدِي "ولديوراند" الدهشة للدرجة التي وصل إليها مفهوم المساواة تحت حُكم الإسلام فيقول: "كان يُسمح للعبيد أن يتزوّجوا، وأن يتعلّم أبناؤهم إذا أظهروا قدْرًا كافيًا من النباهة. وإن المرء ليدهش من كثرة أبناء العبيد والجواري الذين كان لهم شأن عظيم في الحياة العقلية والسياسية في العالم الإسلامي".

السِّمة الخامسة: النظام السياسي الإسلامي نظام عالمي:

أقول: من خصائص النظام السياسي الإسلامي ومقوّماته: ما يجعله نظامًا عالَميًّا، تشريعاته، قوانينه، صالحةٌ لكل زمان ومكان؛ وذلك لأنها اشتملت على جميع مصالح الناس ومنافعهم، ولأنها كذلك من لدن حكيم خبير، يعلم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة.

ومن الأدلة على السِّمة العالمية: قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [القلم: ٥٢]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].

ومن السُّنّة أيضًا: حديث المقداد بن الأسود، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((لَيَبلُغَنّ هذا الأمرُ ما بلَغ الليلُ والنهار، ولا يترك الله بيت مدَر ولا وبَر إلاّ أدخله الله هذا الدِّين، بعزِّ عزيز أو بذُلّ ذليل، عزًا يُعزُّ الله به الإسلام، وذلًا يُذِلُّ الله به الكفر)).

وحديث ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: ((إن الله زوى لي الأرض، فرأيتُ مشارقَها ومغاربَها. وإنّ أمّتي سيبلُغ مُلكُها ما زُوِيَ لي منها)).

هذه أحاديث صحيحة بعضها في (صحيح مسلم) وبعضها عند أحمد والطبراني والحاكم وغيرهم...

وقد تحقّق هذا خلال التاريخ الإسلامي، حيث كانت الدولة الإسلامية تَحكم مساحات شاسعة من الأرض، وتحكم أممًا شتَّى وأجناسًا مختلفة، بل كانوا يشاركون في الحُكم؛ فقد تقلَّد غير العرب -وهم مادة الإسلام- أعظم المناصب في الدولة الإسلامية، وخضع لهم العرب أنفسُهم.

وأظن أنكم تعلمون: أنه على مدى نحو قرن من الزمان كان الإسلام قد انتشر في ربوع الدنيا كلها، أعني: اليابسة من الأرض من جنوب إفريقيا حتى وسط أوربا، ومن جنوبها ومن جنوب شرق آسيا حتى المحيط الأطلسي، إلى غير ذلك ممّا يسجّله التاريخ في بداية الدعوة الإسلامية الأولى.

وهكذا، نكون قد انتهينا من الكلام عن أهمّ السمات التي اخترت الكلام عنها كسماتٍ مميِّزة للنظام السياسي في الإسلام. وقد اخترت منها خمسة فقط. وأنتقل بعد ذلك إلى الكلام عن أهداف النظام السياسي في الإسلام.

أهداف النظام السياسي في الإسلام، وقواعده

أولًا: أهداف النظام السياسي في الإسلام:

أقول: يهدف النظام السياسي الإسلامي إلى غايات نبيلة، وأهداف سامية، أهمّها:

الهدف الأوّل: إقامة الدِّين وتحقيق العبودية لربِّ العالمين:

إنّ إقامة الدِّين في الأرض مقصد أساسي من مقاصد الحُكم في الإسلام؛ فالحاكم وكلّ نوابه مسئولون عن تحقيق هذه الغاية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "المقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلْق الذي متى خسروه خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا".

ويقول الشوكاني أيضًا: "إن الغرض المقصود للشارع مِن نصْب الأئمة أمران:

أوّلهما: إقامة منار الدِّين، وتثبيت العباد على صراطه المستقيم، ودفْعهم عن مخالفته والوقوع في مناهيه طوعًا وكرهًا.

وثانيهما: تدبير المسلمين في جلب مصالحهم ودفع المفاسد عنهم، قال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣].

أي -كما يقول أبو السعود في (تفسيره): أقيموا دين الإسلام بأركانه، وبما فيه من توحيد الله تعالى وطاعته، والإيمان بكتبه وبرسله، وبيوم الجزاء، وسائر ما يكون الرجل به مؤمنًا. والمراد بإقامته: تعديل أركانه، وحفْظه من أن يقع فيه زيغ، والمواظبة عليه، والتشمير له".

ودولة الإسلام تهدف أيضًا إلى تهيئة المجتمع الإسلامي للقيام بالعبادة بالمعنى الشامل؛ فهي المسئولة عن إقامة الصلاة في الناس. وكذلك تشرف على إيتاء الزكاة وتوزيع الصدقات، وإظهار الشعائر، والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتطبيق نظام الحِسبة، وغير ذلك ممّا سنعرض له -إن شاء الله تعالى- عند الكلام عن واجبات الحاكم أو الإمام وحقوقه.

وإذا كان للعبادة أصلان: الإخلاص والمتابعة، فإنه ممّا لا شك فيه: أن الدولة الإسلامية مسئولة عن حماية هذيْن الأصليْن بمحاربة الشرك، ومقاومة البدع والخرافات والتيارات الفاسدة؛ فهي تحسم الشرك، وتحمي الشرع ضدّ مَن يعتدي عليه بابتداع أو تحريف أو تبديل، فإن ذلك يُعين على تحقيق العبودية لله رب العالمين، وعلى حماية الدين من انتحالات المُبطلين وتأويل الجاهلين.

قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الحج: ٤١].

ويهدف النظام السياسي الإسلامي كذلك إلى نشر رسالة الإسلام في الأرض جميعها بكلّ الوسائل المشروعة المُمكنة، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨].

الهدف الثاني: إقامة العدل:

حيث يهدف النظام السياسي الإسلامي إلى تحقيق العدالة بأوسع معانيها، وفي شتّى مجالاتها الاجتماعية والقضائية والإدارية والسياسية والدولية، ويتضمّن ذلك حماية الحقوق والحريات والمساواة.

إنّ إقامة الدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي ليس في ذاته غاية، أمّا الغاية فهي إيجاد أمّة تُوقف نفسها على الخير والعدل، تُحِقّ الحق وتُبطل الباطل.

إنّ دفع الظلم عن الناس، وإقامة معالِم العدل في الأرض هي الغاية التي تستهدفها رسالة الإسلام الاجتماعية، قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

انظروا إلى الآية مرة أخرى، يقول تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ لماذا؟ لأنكم تأمرون بالمعروف وتنهوْن عن المنكر وتؤمنون بالله، أو هكذا يجب أن تكونوا؛ فكأنّ مبعث الخيرية في هذه الآية في كونها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله، أو هكذا يجب أن تكون كما أشرتُ قبل قليل.

الدولة الإسلامية ليست هي في الحقيقة سوى الجهاد السياسي لتحقيق هذا المثال الأعلى: أن تجعل من شريعة الإسلام القانون المهيمن على شؤون الحياة، كيما

يسود الحق والخير والعدل. وأن تنظِّم العلائق الاجتماعية والاقتصادية بصورة تتيح لجميع الأفراد أن يحظوا بالحرية والأمن والكرامة.

وقد أوردْنا كثيرًا من نصوص القرآن والسُّنّة التي تكشف عن أنّ قيم العدل والمساواة من سمات التشريع الإسلامي العظيم.

وسبق أن قرّرنا في غير موضع: أنّ النظام السياسي الإسلامي جزء من هذا التشريع العظيم. فمجموع ما قلناه هناك وهنا أعتقد أنه كافٍ في بيان هذه القيمة: قيمة العدل والمساواة، سواءٌ من جهة كونها سمَة عامة، أو من جهة كونها هدفًا للنظام السياسي الإسلامي.

الهدف الثالث: إصلاح دنيا الناس:

فليس الحُكم الإسلامي حدودًا فقط، أو مجرّد إمامة وخلافة تجمع شمل المسلمين. الحُكم الإسلامي مسئول عن إصلاح دنيا الناس في عالَم الاقتصاد، والاجتماع، والثقافة، والإعلام، والتعليم، والدفاع، والاختراع، إلى جانب الإصلاح السياسي؛ وهذا هو المراد بالرسالة الإصلاحية للإسلام.

إذًا، إصلاح دنيا الناس في كلِّ المجالات هو هدف من أهداف السياسة الشرعية.

قلت: إنّ الحُكم الإسلامي مسئول عن إصلاح دنيا الناس في كلِّ المجالات، في الاقتصاد، في السياسة، في الاجتماع، في الثقافة، في الإعلام، في التعليم، في الدفاع، في الاختراع، في الحياة الاجتماعية بأشكالها وصورها المختلفة. إذًا، غاية التشريع الإسلامي هي: الإصلاح فيما يحلّ وفيما يحرم، لأنه ليس لِمن أنزل هذا

التشريع -سبحانه- إرادة بالناس إلاّ صلاحهم وهدايتهم، والتيسير عليهم ورفع الحرج عنهم، كما قال تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: ٢٦ - ٢٨].

انظروا إلى هذه المقابلات في هذه الآية الكريمة من سورة (النساء)، الآيات (رقم ٢٦، ٢٧، ٢٨)، تجدون الفرْق جليًا، لا يحتاج منا إلى تعقيب أو إلى تعليق.

كذلك تستهدف الدولة الإسلامية في سياستها الاقتصادية عمارة الأرض، وتحقيق سُبل العيش الكريم لرعاياها، مع تحقيق تكافؤ الفرص والعدالة في توزيع إنفاق الدّولة وخدماتها، استرشادًا بقوله تعالى: ﴿ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر: ٧].

ومن هنا كان النظام المالي في الإسلام مليئًا بكثير من التكاليف الشرعية الواردة عن الملكيّة، وهو ما سنعرض له -إن شاء الله تعالى- في القسم الثاني من دراستنا للسياسة الشرعية.

وإنّ المتأمِّل لجميع قواعد النظام السياسي الإسلامي وأحكامه، يجدها تهدف إلى مقاصد ثلاثة هي: درء المفاسد، وجلْب المصالح، والجريُ على مكارم الأخلاق.

فبإقامة النظام السياسي الإسلامي وشرع الله ﷻ تتحقّق هذه المقاصد الثلاثة، وتصلح دنيا الناس.

ثانيًا: قواعد النظام السياسي الإسلامي:

سأقف عند أربع من هذه القواعد: الشّورى، الطاعة، العدل، الحرية.

القاعدة الأولى: الشّورى:

والشّورى من أهمّ قواعد الحُكم في الإسلام، وهي: الطريقة المُثلى التي يَتوصّل بها وليّ الأمر والمسئولون إلى أفضل الحلول والآراء فيما تتعرّض له الدولة من مشكلات، أو فيما تريد أن تحقّقه من مصالح.

فلا غنًى لوليِّ الأمر عن المشاورة؛ فإنّ الله تعالى أمَر بها نبيّه ﷺ حيثُ قال: ﴿ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وقد رُوي عن أبي هريرة > قال: "لم يكن أحدٌ أكثرَ مشورةً لأصحابه من رسول الله ﷺ". ذكَره الترمذي في (سُننه)، وحتى لو كان فيه شيء من وهَن أو من ضعف فهو لا يتعارض مطلقًا مع ما نُقل من حرص الرسول ﷺ على مشاورة أصحابه في كثير من الأمور، ولا سيما الأمور الحربية، وقضايا الجهاد.

وقد قيل: إنّ الله أمَر نبيِّه بالشورى لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به مَن بَعْده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم يَنزل فيه وحي، مِن أمْر الحروب، والأمور الجزئية، وغير ذلك... فغيْرُه ﷺ أوْلى بالمشورة.

وقد أثنى الله تعالى على المؤمنين بذلك في قوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨].

وإذا استشارهم، فإن بيّن له بعضهم ما يجب اتّباعه من كتاب الله وسُنّة رسوله أو إجماع المسلمين، فعليه اتّباع ذلك؛ ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك.

وإن كان أمرًا قد تنازع فيه المسلمون، فينبغي أن يُستخرج من كلٍّ منهم رأيُه ووجهُ رأيه، فأيّ الآراء كان أشبهَ بكتاب الله وسُنّة رسوله عمل به.

قال البخاري في (صحيحه) في باب: قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾، ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾، قال: "وشاور النبي ﷺ أصحابَه يوم أُحُد في المقام والخروج. وشاور عليًا وأسامة فيما رمى به أهلُ الإفْك عائشةَ، فسمع منهما حتى نزل القرآن، فجلد الرّامين ولم يلتفت إلى تنازُعهم، ولكن حَكم بما أمَره الله".

وكان الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأُمناء من أهل العلْم في الأمور المباحة، لِيأخذوا بأسهلها؛ فإذا وضح الكتاب أو السُّنّة لم يتعدَّوْه إلى غيره، اقتداءً بالنبي ﷺ.

ورأى أبو بكر قتالَ مَن مَنع الزكاة، فقال عمر رضي الله عنه: كيف تقاتلهم، وقد قال رسول الله ﷺ: ((أُمِرْتُ أن أقاتل الناسّ حتّى يقُولوا: "لا إله إلا الله"، فإذا قالوا: "لا إله إلا الله"، عصموا منِّي دماءهم وأموالهم، إلاّ بحقِّها، وحسابُهم على الله)) أو كما قال ﷺ. فقال أبو بكر: "والله لأقاتِلَنّ مَن فرّق بين ما جمع رسول الله ﷺ". ثم تابَعه عمر بعد ذلك. وفي رواية أخرى أنه قال: "والله لأقاتلَنّ مَن فرّق بين الصلاة والزكاة! والله لو منعوني عقالًا أو عناقًا كانوا يؤدّونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلْتُهم عليه!". فلم يلتفِتْ أبو بكر إلى مشورة إذ كان عنده حُكم النبي ﷺ في الذين فرّقوا بين الصلاة والزكاة وأرادوا تبديل الدِّين وأحكامه، وقال النبي ﷺ: ((مَن بدّل دينَه فاقتُلوه!))، كما كان وقّافًا عند كتاب الله عز وجل.

وأخرج البيهقي بسند صحيح، عن ميمون بن مهران قال: "كان أبو بكر الصِّدِّيق إذا ورد عليه أمر، نظر في كتاب الله؛ فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم. وإن

عِلمه مِن سُنّة رسول الله ﷺ قضى به. وإن لم يعلَم، خرج فسأل المسلمين عن السُّنّة؛ فإن أعياه ذلك دعا رءوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم".

والأخبار الواردة عن عمر بن الخطاب في المشاورة كثيرة.

أمّا عن حُكم الشورى، فإنّ الراجح من أقوال أهل العلْم هو القول بوجوب الشورى، لأنّ الأمر في الآية يدلّ على الوجوب، ولم تأتِ قرينة تَصرْفه إلى الندب أو الاستحباب. وإليه ذهب جمهور الفقهاء.

يقول بعض فقهاء المالكية: "واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما يشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلّق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلَق بالمصالح، ووجوه الكتّاب والوزراء والعمال فيما يتعلّق بمصالح البلاد وعمارتها". هذا من تفسير القرطبي.

وترْك التشاور تعريض بمصالح المسلمين للخطر والفوات.

نظام الشورى أو كيفية الشورى:

ليس هناك نص من الكتاب أو السُّنّة يُلزم الدولة الإسلامية بكيفيّة معيّنة للشورى، أو بنظام محدّد لأهل الشورى، فإنّ ذلك يختلف باختلاف الزمان والمكان؛ فكان مِن الحِكمة أنْ ترَك الشارع الشريفُ لوليِّ الأمر تفصيلَ نظام الشورى بما يتلاءم مع ظروف الزمان والبيئة، وبما تُحقِّقه المصلحة.

المهم: أن يكون أعضاء مجلس الشورى من المسلمين العدول، لا من غيرهم، ومن ذوي الاختصاص والخبرة في كل فنّ من الفنون، ومن أصحاب الرأي وأرباب السياسة الشرعية. وإذًا، لا يمكن القول بأنّ في الإسلام قصورًا عن مسايرة الزمن في شكل الحكومة الملائمة، لأن الإسلام أقرّ أسُسًا عادلة لا تختلف فيها أمّة عن أمّة،

وأفسح للناس في أن يقرِّروا على هذه الأسس ما يرَونه من التفصيلات كفيلًا بمصالحهم وملائمًا لأحوالهم، وبما لا يخالف نصًا من النصوص الشرعية.

بقي أن أشير إلى:

وجْه الشَّبَه أو الاختلاف بين "الشورى" و"الديمقراطية":

ذلك أنه قد يقال: إنّ "الديمقراطية" هي: التطبيق العصري للشورى العصرية.

ولكن بعض الباحثين يرَوْن البَوْن شاسعًا بين الثرى والثريا، فبيْن النظاميْن فرْق كبير وبوْن شاسع من جهة ما يأتي:

أوّلًا: الشورى مقيّدة فيما لم ينزل فيه وحي، وملزَمة بعدم مخالفة نصوص الكتاب، والسُّنّة، وإجماع الأمّة، وقواعد الشريعة وأصولها العامة.

والديمقراطية كما نراها في الغرب والشرق مُطْلَقة متعدِّية على أحكام العلي الكبير أحيانًا. فبأغلبية الأصوات مثلًا تبيح ما حرّم الله من الزِّنا والشذوذ وزواج الرجل بالرجل، وتحرّم ما أحلّ الله من تعدّد الزوجات والتّمتّع بالطيبات وغير ذلك...

ثانيًا: أعضاء مجلس الشورى من المسلمين العدول، أهل العلْم وأصحاب الرأي، وذوو الخبرة والاختصاص في كل فنّ من الفنون كما قلنا.

أمّا مجلس النواب في النظام الديمقراطي -أو بأيّ تسمية سميناها- يجمع الحابِل والنّابل، والعالِم والجَاهل، والحكيم والسفيه، والممثِّل والراقصة مثلًا، ممّن يستطيع أن يربح أصوات الناخبين؛ فهؤلاء أجمعون هم الذين يشرِّعون ويحلِّلون ويحرِّمون.

ثالثًا: لا يُعرف الحق في نظام الشورى بالأكثرية دائمًا أبدًا كما قال تعالى: ﴿ وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [الأنعام: ١١٦]؛ بل بالدليل

والبرهان، والحُجّة والإقناع، ومراعاة الأصول الشرعية، وتحقيق مصلحة الأمّة.

وبأغلبية الأصوات في النظام الديمقراطي، يُفصل في المشكلات والمهمّات، بغضّ النظر عن الحُجج الشرعية والبراهين العقلية.

وطبعًا هذا لا يمنع من الإفادة بالنظام الديمقراطي وأساليبه إذا كان كلّ ذلك في إطار من المشروعية وعدم الخروج على مبادئ الإسلام ومقرّراته ونصوصه.

وقد أشرنا في أوّل الكلام عن النظام السياسي الإسلامي إلى: أنّ الشورى ليس لها شكل ثابت في الإسلام؛ فأيّ نظام لها ترتضيه الأمّة فهو مقبول شرعًا، شريطة أن تكون الوسائل والغايات إسلامية.

القاعدة الثانية: السمع والطاعة والتقيّد بالأنظمة والقوانين:

أقول: انعقد إجماع أهل السُّنّة والجماعة على وجوب السمع والطاعة لوليِّ الأمر وللمسئولين، والتقيّد بالأنظمة والقوانين فيما ليس فيه مخالفة للنصوص الشرعية، فـ((لا طاعة في المعصية؛ إنما الطاعة في المعروف))، هذا حديث متفق عليه رواه البخاري ومسلم.

وقال القرطبي في (المفهم): "ويعني بـ"المعروف" هنا: ما ليس بمنكَر ولا معصية. فيدخل فيها الطاعات الواجبة، والمندوب إليها، والأمور الجائزة شرعًا. فلو أمر بجائز أو مباح، لصارت طاعته في كلّ ذلك واجبة، ولما حلّتْ مخالفتُه.

ولعلّ أصرح دليل على ذلك: آية الأمراء في كتاب الله ﷻ، وهي قوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩].

ثم هناك حديث عبد الله بن عمر } عن النبي ﷺ أنه قال: ((على المرء المسلم السمع والطاعة، فيما أحبّ وكرِه، إلاّ أن يُؤمَر بمعصية؛ فإن أمَر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)) حديث أيضًا رواه الشيخان البخاري ومسلم، وقوله: ((فيما أحبّ وكرِه)) أي: فيما وافق غرضَه أو خالَفَه.

ثم حديث علي بن أبي طالب > عن النبي ﷺ قال: ((لا طاعة لبشَر في معصية الله جلّ وعلا)).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية # : "إنهم -يعني: أهل السُّنّة- لا يجوِّزون طاعة الإمام في كلِّ ما يأمر به؛ بل لا يوجبون طاعته إلاّ فيما تسوغ طاعتُه فيه في الشريعة. فلا يُجوِّزون طاعته في معصية الله -وإن كان إمامًا عادلًا-، فإذا أمَرهم بطاعة الله أطاعوه؛ مثل: أن يأمرَهم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والصدق والعدل، والحج والجهاد في سبيل الله. فهم في الحقيقة إنما أطاعوا الله. والكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله، لم تَحرم طاعته، ولا يَسقط وجوبُها لأمر ذلك الفاسق بها؛ كما أنه إذا تكلّم بحق لم يَجُز تكذيبُه، ولا يسقط وجوبُ اتّباع الحق لكونه قد قاله فاسق.

ولا يُفهم من ذلك أنه إذا أمر بمعصية فلا يُسمع له مطلقًا في كلِّ أوامره؛ بل يُسمع له ويُطاع مطلقًا، إلاّ في المعصية فلا سمع ولا طاعة".

فعلى الرعية أن يُطيعوا أولِي الأمر، إلاّ أن يأمروا بمعصية الله، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فإن تنازعوا في شيء، رَدّوه إلى كتاب الله وسُنّة رسوله. وإن لم يَفعل ولاة الأمر ذلك أُطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله، لأن ذلك من طاعة الله ورسوله، وأُدِّيَتْ حقوقُهم إليهم كما أمر الله ورسوله.

والسمع والطاعة لولاة الأمور والمسئولين ليست في حال دون حال، بل دائمًا، أبدًا في العسر واليسر، وفي الرضا والسخط، وفيما تكرهه النفوس ويشقّ عليهم، وغير ذلك...

يقول شيخ الإسلام أيضًا: "وأمّا أهل العلْم والفضل، فلا يُرخِّصون لأحد فيما نهى الله عنه من معصية ولاة الأمور، وغشّهم، والخروج عليهم بوجه من الوجوه، كما قد عُرف من عادات أهل السُّنّة والدِّين قديمًا وحديثًا".

وبرهان ذلك: حديث أبي هريرة > قال: قال رسول الله ﷺ: ((عليكَ السّمع والطاعة، في عُسرك ويُسرك، ومَنشطك ومكرهك، وأثَرَةٍ عليك)) أخرجه مسلم.

والأثَرة أي: الاستئثار والاختصاص بأمور الدنيا. ويعني بذلك ﷺ كما يقول القرطبي: "أنّ طاعة الأمير واجبة على كل حال، سواء كان المأمور موافقًا لنشاط الإنسان وهواه أو مخالفًا، وإن استأثروا بالأموال دون الناس، بل وأشدّ من ذلك، لأنه ﷺ قال لحذيفة: ((فاسمعْ وأطِعْ، وإنْ ضَرَبَ ظهْرَك وأخذ مالَك)). هذا الحديث رواه مسلم.

وعن أنس > قال: قال رسول الله ﷺ: ((اسمعوا وأطيعوا، وإن استُعمِل عليكم عبْدٌ حبشيّ كأن رأسَه زبيبة)) رواه البخاري.

أيضًا تجب الطاعة للحكّام والمسئولين وإن منعوا حقوق الرعية؛ لأن معصيتهم حرام لحقّ الله تعالى، ولأنّ الشارع الشريف لم يجعلْها لهم في مقابل شيء يبذلونه للرعية. فلم يقيِّدها إلاّ بأن تكون في المعروف، وفي حدود الاستطاعة؛ وهذا من كمال الحِكمة وتمام المصلحة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية # : "وليس للإنسان أن يكذب على مَن يَكذب عليه، ولا يفعل الفاحشة بأهل مَن فعَل الفاحشة مع أهله؛ بل ولو استكرهه رجل على اللواطة، لم يكن له أن يستكرهه على ذلك، لأن هذا حرام لحقّ الله تعالى. ولو سب النصارى نبيّنا ﷺ، لم يكن لنا أن نسبّ المسيح. والرافضة إذا كفّروا أبا بكر وعمر، فليس لنا أن نكفِّر عليًّا".

وكذلك الحكّام لو جاروا وظلموا ومنعوا حقوقنا، لم يكن لنا أن نترك السمع والطاعة.

عن علقمة بن وائل الحضرمي، عن أبيه قال: سأل سلمة بن يزيد الجعافي رسول الله ﷺ فقال: يا نبي الله، أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقّهم، ويمنعونا حقّنا، فما تأمرنا؟ فأعرَض عنه. ثم سأله فأعْرض عنه. ثم سأل في الثانية أو في الثالثة، فجذبه الأشعث بن قيس وقال ﷺ: ((اسمعوا وأطيعوا؛ فإنّما عليهم ما حُمِّلوا، وعليكم ما حُمِّلْتُم)) هذا الحديث رواه مسلم.

ومعناه كما يقول النووي: "أي: هم يجب عليهم ما كُلِّفوا به من إقامة العدل وإعطاء حق الرعية؛ فإن لم يفعلوا فعليهم الوزر والوبال. وأمّا أنتم فعليكم ما كُلِّفتم به من السمع والطاعة وأداء الحقوق. فإن قمتم بما عليكم، يكافئكم الله سبحانه بأحسن المثوبة".

ويقول القرطبي: "يعني: أن الله تعالى كلّف الولاة العدل وحسن الرعاية، وكلف المُوَلّى عليهم الطاعةَ وحسن النصيحة؛ فأراد: أنه إن عصى الأمراء الله فيكم ولم يقوموا بحقوقكم، فلا تَعْصوا الله أنتم فيهم وقوموا بحقوقهم؛ فإن الله مجازٍ كل واحد من الفريقيْن بما عمل".

وعن حذيفة بن اليمان } قال: ((قلت: يا رسول الله، إنا كنا بِشَرٍّ فجاء الله بخير، فنحن فيه. فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: نعم. قلت: هل وراء ذلك الشرِّ خيْر؟ قال: نعم. قلت: فهل وراء الخير شر؟ قال: نعم. قلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمّة لا يهتدون بهداي ولا يستنّون بسنّتي. وسيقوم فيهم رجال قلوبُهم قلوب الشياطين في جثمان إنس. قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله، إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرَب ظهْرَك وأخذ مالَك؛ فاسمعْ وأطِعْ)) رواه مسلم.

هذا الحديث مِن أبلغ الأحاديث التي جاءت في هذا الباب؛ إذ قد وصف النبي ﷺ هؤلاء الأئمّة بأنهم لا يهتدون بهدْيه ولا يستنّون بسُنّته؛ وذلك -بلا شك- غاية الضلال والفساد، ونهاية الزيغ والعناد. فهم لا يهتدون بالهدْي النبوي في أنفسهم، ولا في أهليهم، ولا في رعاياهم، ومع ذلك فقد أمَر النبي ﷺ بطاعتهم في غير معصية الله، كما جاء مقيّدًا في أحاديث أخرى، حتى لو بلغ الأمر إلى ضرْبك وأخْذ مالِك، فلا يحملنّك على ترْك طاعتهم وعدمِ سماع أوامرهم؛ فإن هذا الجرم عليهم، وسيحاسبون ويُجازَوْن به يوم القيامة. فإن قادك الهوى إلى مخالفة هذا الأمر الحكيم والشرع المستقيم، فلم تسمعْ ولم تُطع الأمير، لَحِقَك الإثمُ ووقعتَ في المحظور.

وهذا الهدْي النبوي هو من تمام العدل الذي جاء به الإسلام؛ فإن هذا المضروبُ إذا لم يسمعْ ويُطعْ، وذاك المضروب إذا لم يسمعْ ويُطعْ، أفضى ذلك إلى تعطيل المصالح الدينية والدنيوية، وأن تكون الأمور فوضى؛ فيقع الظلم على جميع الرعية أو أكثرهم، وبذلك يرتفع العدل عن البلاد فتتحقّق المفسدة وتلحق بالجميع.

بينما لو ظلم هذا فصبَر واحتسب، وسأل الله الفرَج وسمع وأطاع، لقامت المصالح ولم تتعطّل، ولم يَضِع حقّه عند الله تعالى. فربّما عوّضه خيرًا منه، وربّما ادّخَره له في الآخرة.

وهذا من محاسن الشريعة؛ فإنها لم تُرتِّب السمع والطاعة على عدل الأئمة، ولو كان الأمر كذلك لكانت الدنيا كلّها هرجًا ومرجًا؛ فالحمد لله على لُطفه بعباده.

وممّا يدل على ذلك أيضًا: حديث عوف بن مالك، عن رسول الله ﷺ قال: ((خِيار أئمّتِكُم: الذين تُحبّونهم ويُحبّونكم، ويُصلّون عليكم وتُصلّون عليهم. وشرار أئمّتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم. قيل: يا رسول الله، أفلا نُنابذهم بالسيف؟ قال: لا. ما أقاموا فيكم الصلاة. وإذا رأيتُم من وُلاتِكم شيئًا تَكرهُونه، فاكْرهوا عمله، ولا تنزعوا يدًا من طاعة)) رواه أيضًا مسلم.

وأيضًا يجب السمع والطاعة للحكام والمسئولين وإن فسقوا وفجَروا وجاروا وظلموا. فعن عدي بن حاتم > قال: قلنا: يا رسول الله، لا نسألك عن طاعة من اتّقى، ولكن مَن فَعل وفَعل؟ -فذكَر الشر طبعًا- فقال: ((اتّقُوا الله، واسمعُوا وأطِيعوا)) هذا الحديث رواه ابن أبي عاصم في (السُّنّة) وصحّحه الشيخ الألباني.

لكن يقول ابن أبي العز الحنفي: "أمّا لزوم طاعتهم وإن جاروا، فلأنه يترتّب على الخروج عن طاعتهم من المفاسد أضعافُ ما يحصل من جوْرهم؛ بل في الصبر على جوْرهم: تكفير السيئات ومضاعفة الأجور".

وأيضًا تجب طاعة الحاكم المسلم إذا قيّد المباح من الأمر، ورأى في ذلك مصلحة؛ فقد منع عمرُ > خروج أكابر الصحابة من المدينة النبوية. وأمر عثمانُ أبا ذر أن يخرج من الشام ويقطن المدينة، فاستأذنه أن يخرج إلى الربذة فأذن له.

بل لو أمر بجائز أو مباح، لصارت طاعته واجبة، ولَمَا حلّت مخالفتُه، كما نقلتُ عن القرطبي قبل قليل. بل لو أمر بواجب من الواجبات المخيّرة أو ألزم بعض الأشخاص الدخول في واجبات الكفاية، لزِم ذلك؛ فهذا أمر شرعي وجب فيه الطاعة، ويتحوّل من فروض الكفاية إلى فروض الأعيان.

وأيضًا إنّ طاعة الأمراء في المعروف مع القيام بأركان الإسلام، سبب لدخول الجنّات. هذا منطق الإسلام.

روى أبو أُمامة > قال: ((سمعت رسول الله ﷺ يخطبنا في حجّة الوداع وهو على ناقته الجدعاء، يقول: أيها الناس، فقال رجل في آخِر الناس: ما تقول؟ -أو ما تريد؟- فقال: ألا تسمعون؟ إنه لا نبيّ بَعْدي ولا أمّة بَعْدكم. ألا فاعبدوا ربّكُم، وصلّوا خمْسَكم، وصوموا شهرَكم، وأدُّوا زكاة أموالكم طيِّبَة بها أنفسكم، وأطيعوا أمراءَكم، تدخلوا جنّة ربِّكم)) حديث صحيح، رواه أحمد والترمذي والطبراني والحاكم وغيرهم...

وقد طبّق السلف الصالح مبدأ السمع والطاعة خير تطبيق. وفي كتاب (فقْه السياسة الشرعية) لخالد العنبري بعض هذه التطبيقات.

لكنِّي سأكتفي بهذا القَدْر من الكلام عن السمع والطاعة؛ لأني قد أعود إليها بشكل آخَر في الكلام عن حقوق الإمام أو الحاكم وواجباته.

القاعدة الثالثة: العدل والمساواة:

وطبعًا سبق أن فصّلنا القول فيها في سمات النظام السياسي في الإسلام وفي أهدافه، لكني هنا سأضيف طرفًا ممّا قاله الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (السياسة الشرعية) إذ قال: "المساواة شعار من أظهر شعائر الإسلام، ونصوصه

وأحكامه ناطقة بتقريرها على أكمل وجوهها؛ وذلك أن الإسلام لا يفرِّق بين واحد وآخَر في الخضوع لسلطان قانونه، وليس فيه فردٌ فوق القانون مهما علَت منزلته. وأمير المؤمنين والوالي وكلّ واحد من الأفراد متساوون في أحوالهم المدنية والجنائية، لا يمتاز واحد بحُكم خاص، ولا بطُرق محاكمة خاصة، بل جميعهم أمام القانون سواء. وكذلك لا يميِّز الإسلام واحدًا عن واحد في التمتع بالحقوق؛ فلم يَجعل منزلة أو ميزة حقًا لأحد، بحيث لا يستمتع بها سواه، بل ناط الأمر بالعمل له، ومهّد السبيل لكل عامل توافرت فيه شروط معيّنة. فكلّ مناصب الدولة من أمارة المؤمنين إلى أصغر منصب فيها، حق مُشاع بين أفراد الأمة، لا يحول بينه وبينها نسَب أو عصبية. وينطق بهذا: قولُه ﷺ: ((لا فضْل لعربيٍّ على عجمي إلاّ بالتقوى))، وقوله ﷺ لبني هاشم: ((يا بني هاشم، لا يجيئني الناس بالأعمال، وتَجيئوني بالأنساب. إن أكرمَكم عند الله أتقاكم)).

وفي كثير من النصوص تقرير المساواة، وجعْلها من شعائر الإيمان، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحُجُرات: ١٠]، وقوله ﷺ: ((إخوانكم خدَمكم))، وقوله # : ((الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لأحمر على أسود، ولا لعربيٍّ على عجمي)).

وفي كثير من الأحكام تحقيق هذه المساواة. ففي الحجّ، كلّهم بلباس واحد، عراة الرءوس، لا يلبسون مخيطًا. وفي الصلاة، كلّهم في صفوف متساوية. وفي التناصح، للوضيع على الرفيع ما للرفيع على الوضيع. وفي الجنايات، النفس بالنفس والعين بالعين والجروح قصاص. وهكذا في سائر الأحكام الإسلامية، الناس سواسية. وقد كانت المساواة في صدر الإسلام شعار المسلمين في حرْبهم وسِلْمهم، وكان الذِّمّيون والمعاهدون يستمتعون في بلادهم بنعمة هذه المساواة، عملًا بقول الرسول ﷺ: ((لَهُم ما لَنا وعليهم ما علينا))، وقوله أيضًا: ((مَن

آذى ذِمِّيًا، فأنا خصْمه يوم القيامة)).

ومن جهة أخرى، فإنّ نظرية العدالة الاجتماعية تُعتبر من أهمِّ النظريات السياسية في الفكر السياسي الإسلامي، وهي ذات مفهوم واسع، يشمل جميع جوانب الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والخُلُقية.

وقد تحدّث عنها كثير من الباحثين، حتى جعَلها بعضهم هي نظرية الحُكم العربي الإسلامي، والتي تقوم على أركان ومقوّمات أساسية:

أركان ومقوّمات "نظرية العدالة الاجتماعية" في الفكر السياسي الإسلامي:

أوّلًا: الحرية السياسية، وتُعتبر الحرية في نظرية الحُكم العربي الإسلامي: الركيزة الأولى لإحلال العدالة الاجتماعية والسياسية.

ثانيًّا: المساواة، والمساواة تعني عدم التمييز بين الأفراد على أساس اللون أو العنصر.

وليس هناك فرْق بين الإنسان والإنسان في الحياة الاجتماعية والسياسية، إلا بما يمتازون به عن غيرهم من كفاءةٍ وخدمة للمجتمع.

ثالثًا: المسئولية؛ وهي ركن أساسي من أركان نظرية الحُكم العربي الإسلامي. ولا يمكن تفهُّم المسئولية السياسية في المفهوم العربي الإسلامي إلاّ بالنظر إليها كسلسلة متكاملة الحلقات.

رابعًا: القيادة الجماعية، وتتمثل في نظرية الحُكم العربي الإسلامي بمبدأ الشورى؛ ومبدأ الشورى يعني أدبيًّا: تبادل الرأي. أمّا معناه السياسي فهو: التفكير الجماعي في معالجة وحلّ المشاكل السياسية.

ولا شك أنّ من أهم الأهداف التي يجب أن يهتمّ بها الحُكم في نظر الإسلام: تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس. وإذا كانت الحريات ضرورية لبناء المواطن الصالح لأنها حق أساسي من حقوقه، فإن العدالة الاجتماعية مطلب رئيسي من المطالب التي يتطلّع إليها المجتمع.

ولا تقتصر العدالة الاجتماعية على تحقيق التوازن المادي بين طبقات المجتمع، وإنما تشمل نواحيَ أخرى تُحقّق التكافؤ الصحيح بين جميع أفراد المجتمع في مجال الحقوق والواجبات.

ويدخل ضمن العدالة الاجتماعية ما يأتي:

أوّلًا: إيجاد التوازن المادي بين طبقات المجتمع، حيث ينظر الإسلام إلى المجتمع الإسلامي على أنه وحدة متماسكة متعاونة، تقوم على أساس التعاون والمحبّة والإخاء.

وهذه العناصر لا يمكن أن تتوفّر في مجتمع من المجتمعات ما لم يكن هناك قَدْر من التوازن المادي بين أفراد ذلك المجتمع.

ولو رجعنا إلى التشريع الإسلامي، لوجدْنا أنه كان يحرص كل الحرص على تحقيق هذا التوازن المادي في مجالَيْن:

أحدهما في مجال الأسرة: والأسرة -كما هو معروف- هي الخلية الأولى التي يتكوّن منها المجتمع الكبير. ويبتدئ الإصلاح من الخلية الأولى، حيث تُبنى بناء صحيحًا متوازنًا في الفكر الإسلامي. ويُعتبر نظام النفقات في التشريع الإسلامي من أهم النُّظم المالية التي تهدف تحقيق التوازن المادي بين أفراد الأسرة الواحدة، وبمقتضى هذا النظام يجب على الموسِر أن يقوم بمساعدة قريبه المُعسر بسبب قرابته

له ؛ إذ لا يجوز أن يرتَع أحد أفراد الأسرة بالمال الوفير في الوقت الذي يتضوّر أقرباؤه من الجوع والحاجة والفاقة.

ونحن -في حقيقة الأمر- لا نودّ أن ندخل في التفصيلات الدقيقة التي تعرّض لها الفقهاء من حيث توسيع أو تضييق دائرة الأقارب الذين تجب نفقتهم على الموسِرين، ولكن حسْبنا أن نقول: إنّ مهمّة الدولة في هذا المجال تظهر من حيث إعطاء هذا الواجب صفة الالتزام ؛ فإذا امتنع الموسِر عن الإنفاق على قريبه المعسر، فإن الدولة تُلزمه وتُجبره على ذلك، وتتّخذ بحقّه كل الوسائل التي تضمن تنفيذ هذا الواجب، عملًا بقاعدة: "الغُنم بالغُرم" مثلًا. فإذا لم يكن للفقير قريب موسر، عندئذ تجب نفقته في بيت المال ؛ فتُعتبر الدولة مسئولة عن رعاية هؤلاء الفقراء والمحتاجين. وطبعًا، كتب الفقه الإسلامي مليئة بالنصوص التي تنصُّ صراحةً على هذا الواجب الديني والأخلاقي والاجتماعي.

الثاني في مجال المجتمع: إذًا، كان ما سبق في مجال الأسرة، فماذا عن مجال المجتمع؟

أقول: لا يكتفي الإسلام بتحقيق التوازن المادي بين أفراد الأسرة، وإنما ينتقل إلى الأسرة الكبيرة وهي المجتمع، ويضع الإسلام النظم المالية التي تكفُل تحقيق التوازن بين الطبقات المختلفة، عن طريق فرض المشاركة الفعلية بين الفقراء والأغنياء.

وتتمثل هذه المشاركة في إيجاب الإسلام الزكاة التي تُعتبر الركن الثالث من أركان الإسلام ؛ وهي عبادة دينية وواجب اجتماعي في آن واحد. وقد عرّفها الفقهاء بأنها -بإيجاز شديد-: تكليف مالي يتعلّق بالمال، من غير نظر إلى شخصية المال

سواءٌ كان صغيرًا أم كبيرًا، وتؤخذ من رؤوس الأموال ومن الغلاّت بنسبٍ محدودة أو بنسب معيّنة بيّنتْها كتبُ الفقه الإسلامي، سواء كانت عن المال النقدي، أو عن الزروع والثمار، أو عن الأنعام -أي: المواشي- وما في حُكمها.

ولنا وقفة أخرى -إن شاء الله تعالى- أكثر تفصيلًا مع الزكاة وأحكامها، باعتبارها من أهمّ الموارد المالية في النظام السياسي الإسلامي.

القاعدة الرابعة: الحرية بمفهومها الواسع الشامل:

نقول: الحرية من أهم مقوّمات الشخصية الإنسانية التي فطر الله الناس عليها؛ فبها يتميّز الإنسان على سائر الحيوانات. بل قد جاء الإسلام ليضمن الحريات بجميع أنواعها، ولكي يحميها من العبث والإكراه وتعدي الآخَرين.

ومن جهة أخرى، فإنّ من الأسس التي تَبني عليها النظم الدستورية: كفالةَ حقوق الأفراد، والمساواة بينهم في التمتع بها، ولا يخلو قانون أساسي لحكومة دستورية من تقرير الحرية والمساواة وتشريع الأحكام الكفيلة بتحقيقها وصونها.

وجميع الحقوق على تعددها ترجع إلى أمريْن عاميْن:

الأوّل: الحرية الشخصية.

والثاني: المساواة بين الأفراد في الحقوق المدنية والسياسية.

وتبقى الإشارة إلى أنّ فكرة الحرية في الإسلام لم تُمرّ بنفس المراحل التي مرّت بها في الفكر السياسي المعاصر، نظرًا لأنّ الفكر السياسي المعاصر لم يعترف بفكرة الحرية إلاّ بعد صراعٍ عنيف وثورات دامية استمرت قرونًا متعدِّدة، ودفعت

الشعوبُ المختلفةُ ثمنًا غاليًا من دمائها وأرواحها لتُنمِّي فكرة الحرية حتى أصبحت الآن فكرةً مسلَّمة في الدساتير المعاصرة.

ومثل هذا الصراع لا نجدُه في الفكر الإسلامي، لأنّ فكرة الحرية في الإسلام فكرة مُسلِمة من جهة ومُسَلَّمة من جهة أخرى، بوصفها في الحالتيْن حقٌّ طبيعيٌّ يجب على الدولة أن توفِّره للأفراد.

وليس هناك في نظر الإسلام سلطة مُطلَقة للحكّام في مواجهة الشعب، كما كان الحال في الفكر السياسي عند الأمم الأخرى.

الحريات التي أقرَّها الإسلام:

وتشمل الحرية التي أقرَّها الإسلام مجموعة من الحريات، نحاول الإشارة إليها بإيجاز فيما يلي:

أوّلًا: الحرية الشخصية: هي تعتبر الحرية الشخصية من أهمّ الحريات التي ينبغي أن يتمتّع بها الفرد. ولا يمكن إقرار أيّ نوع من الحريات الأخرى، ما لم تكن الحرية الشخصية مصانة ومعترفًا بها. وتشمل الحرية الشخصية عند علماء القانون الدستوري وعند علماء الاجتماع والفقه السياسي وغيرهم حقوقًا مختلفة، نذكر منها:

١- حرِّيّة التّنقل:

فيحق للفرد بمقتضاها أن يتنقل من مكان إلى آخَر، وأن يخرج من البلاد وأن يعود إليها، دون أن يكون هناك أيّ قيْد على هذا التّنقل إلاّ وفقًا لِما تقتضيه مصلحة البلاد، ولِما يُقرِّره القانون وأمْر البلاد. ويملك القانون في هذه الحالة أن يضع

بعض القيود من السفر إلى خارج البلاد، إذا وجد أن مصلحة البلاد وسلامتها واقتصادها تقتضي وضْع مثْل هذه القيود.

ولم يصل إلينا من العلماء المسلمين ما يُفيد تقييد حرِّيّة التنقل؛ بل لقد اعتُبر النّفي والإبعاد عقوبةً في نظر القرآن، تُطبّق على الذين يحاربون الله ورسوله ويَسعون في الأرض فسادًا. يقول الله ﷻ: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٣].

وروي عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب > أنّه كان يمنع بعضَ كبار الصحابة من الخروج من المدينة، حتى يتيسّر له الرجوع إليهم ومشاورتهم في شئون الدولة، أو فيما يستجدّ من حوادث ونوازل بعد وفاة رسول الله ﷺ وصاحبه أبي بكر الصِّدِّيق > .

ومثْل هذا التصرف يَدخل ضِمن تقييد حريّة التنقل، للمصلحة العامة. وإذا أخذنا بمبدأ تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة، جاز لنا أن نضع على حرية التنقل من القيود ما يُحقِّق المصلحة، ويَدرأ الضّرر والمفسدة عن الدولة والمجتمع.

أمّا إذا كان الدافع لتقييد حُرِّية التّنقل مجرّد رغبة انتقامية من حاكم للتضييق على فرد أو طائفة من الناس، لخلافٍ شخصي مثَلًا، أو لِصراع حزبي، أو لتنافسٍ على السلطة والحُكم، فلا شكّ أن مثْل هذا التقييد مخالِفٌ لأحكام الشريعة؛ لأن الخروج عن مبدأ الحرية وإباحة التقييد إنما يكون لضرورة، والضرورة تُقدّر بقَدْرها.

٢- حقّ الأمن:

إذًا انتهينا من مظهر من مظاهر الحرية الشخصية وهو: حرية التنقل، والآن نتكلم عن: حقّ الأمن؛ وبمقتضى هذا الحق لا يجوز للدولة أو جهاز من أجهزتها أن تقبض على أحد الأشخاص أو أن تعتقله، إلاّ بمقتضى أحكام القانون؛ فلا اتّهام إلاّ بدليل، ولا عقوبة إلا بنص؛ ومن ثَمّ لا يجوز في نظر الشريعة الإسلامية إلقاء القبض على أي فردٍ وحبْسه ما لم يكن ذلك بسبب جريمة تستحقّ عقوبة الحبس.

والعقوبات لا تثبت بمجرّد الرأي والاجتهاد، لأن الحدود تُدرأ بالشبهات. والأصل في هذه الحالات البراءة، ما لم تثبت الجريمة على المتّهَم. وفي هذه الحالة، يجوز تطبيق الحُكم الشرعي المناسب للجريمة، ولا يمكن تطبيق العقوبات إلاّ على الجرائم الثابتة بشكل قطعي وجازم.

٣- حرمة المسكن أو المأوى:

ويُطلق اسم "المسكن" على: المكان الذي يسكن فيه الفرد بشكل دائم أو مؤقّت. وللمساكن الخاصة حُرمة لا يجوز اقتحامها أو تفتيشها إلاّ عند الضرورة، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَا ﴾ [النور: ٢٧]. ولعلّكم تعرفون شيئًا عن مدلول كلمة ﴿ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ ﴾، ولم يقل الحق ﷻ: "حتى تستأذنوا"؛ فارجعوا إلى شيء من ذلك في أيّ من كتب التفسير.

٤- سِرِّيّة المراسلات: يُعتبر هذا الحق من توابع الحرية الشخصية؛ فلا يجوز للسلطة أن تراقب المراسلات أو المخابرات أو غيرها، تحقيقًا للحرية الشخصية.

ومن الطبيعي: أنه يجوز للدولة أن تنظّم هذه الحريات الشخصية بحيث لا يكون في توفيرها للأفراد ما يُلحق الضرر بالمجتمع أو يهدِّد مصالحه.

وتملك الدولة عندما تَجد ضرورة: أن تقيّد هذه الحريات لمصلحة الأمّة أو لمصلحة المجتمع، بحيث لا يكون في إطلاقها ما يُهدِّد المصلحة العامة، وبخاصة عندما يستفحل الفساد، وتفسد الذِّمم وتضعف الضمائر. وفي هذه الحالة، تملك السلطة الشرعية العادلة أن تتّخذ من الإجراءات والقيود ما يدفع الأخطار، ويوفّر الأمن، ويحقّق المصلحة.

ثانيًا: الحرية الفكريّة:

تُعتبر الحرية الفكرية من أهم الحريات التي يحتاج إليها الإنسان في حياته. وإذا كانت الحرية الشخصية تُمثّل الجانب المادي، فإن الحرية الفكرية تُمثِّل الجانب المعنوي. وهذه الحرية تُمثِّل الدعامة الأساسية التي تُبنَى عليها الشخصية المتكاملة، لأن شخصية الإنسان تحتاج في الدرجة الأولى إلى توفير المناخ الصحي الذي يفتح أمامها طريق النمو الطبيعي لتتحرر تدريجيًّا من قيود التخلف والجهل، وذلك عن طريق إعطاء الفكر والعقل حرية الانطلاق والتعبير.

ومن الطبيعي أنّ هذه الحرية وكلّ حرية لا يمكن أن تكون مطلقةً كلّ الإطلاق، وإلاّ أدّت إلى الفوضى والضياع. وإنما هي محكومة بقيود محدّدة، تعطي للفكر حرية الانطلاق في الحدود التي تُحقِّق فيها تلك الحرية أهدافها؛ بحيث تكون الحرية وسيلة للانطلاق والبناء لا وسيلة للعبث والفوضى والضياع.

وكما رأينا الحرية الشخصية تشمل أنواعًا من الحريات الفرعية، فإنّ الحرية الفكرية أيضًا تشمل أنواعًا من الحريات المتفرِّعة عنها؛ وأهمّها ما يلي:

١ـ حرية العقيدة:

والمقصود بحرّيّة العقيدة: إعطاء الفرد الحرية الكاملة في عقيدته، بحيث لا يُجبر ابتداء على اعتناق عقيدة مخالِفة لما يريد.

وإنما قلت: "ابتداء"، لأنه إذا دخل في الإسلام مثلًا بإرادته ثم عدل عنه إلى الكفر ثانية، يكون مُرتدًّا، وهذا المرتد له أحكامه الخاصة، ولا يتّسع لها المقام.

ونحن لو تتبّعنا التاريخ البشري، لوجدْنا أنّ الحرية الدينية كانت مضطَهَدة، ولم تتوفّر للإنسان الحرية الكاملة في اعتناق ما يريد. وكثيرًا ما كان الأفراد يُجبَرون على اعتناق عقائد معيّنة. ولا زلنا اليوم نرى أنّ حرية العقيدة غير متوفّرة في كثير من الدول المعاصرة، بما فيه تلك الدول التي تدّعي الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ إذ يُجبَر كثير من الأفراد على ترْك دينهم، أو لا يُسمح لهم -على أقلّ تقدير- بإقامة شعائرهم الدينية، وربّما يُلاقون أشدّ أنواع العنف والاضطهاد بسبب تمسّكهم بما يؤمنون به من عقائد، أو حتى المظاهر أو الزي الذي يُشير إلى ذلك.

ولو رجعنا للإسلام، لوجدْنا أنه قد أعلن منذ نشأته: الحرية الدينية، ولم يسمح بإجبار أحد على الدخول في الإسلام، بالرغم من القوة التي كان يتمتّع بها المسلمون في ذلك الحين. والقرآن الكريم والسُّنّة المطهّرة مليئان بالنصوص التي تؤيِّد ما نقول، نذكر منها:

قول الحق سبحانه: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٦٥]. وقال أيضًا مُخاطبًا رسوله الكريم ﷺ: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩].

بل دعا الإسلام إلى التأمّل والتّفكّر، ونبْذ التقليد الأعمى، حتى تكون العقيدة منبثقَة عن قناعةٍ وجدانيةٍ مستمَدّة من التّأمّل الواعي والتفكير الناضج؛ ولذلك جاء القرآن الكريم مندِّدًا بعقيدة المشركين المنبثقة عن مجرّد التقليد للآباء والأجداد، كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٠].

وقد أقرّ الإسلام القتال للدفاع عن حرية العقيدة، نظرًا لأنّ المشركين كانوا يَمنعون المسلمين من الإعلان عن إسلامهم، ويضطهدونهم بسببه، فقال تعالى: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج: ٣٩، ٤٠].

وقد بيّن القرآن الكريم في كثير من آياته: أنه لا يجوز إجبار الناس على الإسلام، وأنّ مهمّة الرسول والمسلمين تنحصر في دعوة الناس إلى الإسلام بالحِكمة والموعظة الحسنة، وبالإقناع المنبثِق عن وعي، وإدراك وتفكّر، قال تعالى: ﴿ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ [آل عمران: ٢٠].

وقال أيضًا: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥].

وقال أيضًا: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

فلقد سمح الإسلام لأهل الذِّمّة الذين يعيشون في الدولة الإسلامية أن يقوموا بشعائرهم الدينيّة، ولم يسمح الرسول ﷺ لقُواده بالتّعرّض للأدْيرة ورجال الدِّين. وكان الخلفاء الراشدون يُوصون قُوادَهم بِعَدَم إكراه أهل الذِّمّة على ترْك دِينهم أو منْعهم من ممارسة شعائرهم الدينية، أو هدم أدْيرتهم وأماكن العبادة لديهم.

ويعترف المستشرق البريطاني السير أرنولد، الأستاذ بجامعة لندن في كتابه (الدعوة إلى الإسلام) بالتسامح الديني عند المسلمين. ويؤكِّد: أنّ القبائل المسيحية التي دخلت في الإسلام، إنّما فعلت ذلك عن إرادة واختيار؛ ثم يقول: "إننا لو نظرنا إلى التسامح الذي امتد إلى رعايا المسلمين من المسيحيِّين في صدر الحكم الإسلامي، لظَهر أنّ الفكرة التي شاعت بأنّ السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق".

ثم يسرد الأمثلة الكثيرة التي تؤكِّد كلامه، والتي تُبيِّن أيضًا: أنّ جميع مَن دخل في الإسلام إنّما دخل بإرادته المطْلَقة. ونحن لو رجعنا إلى تاريخ أهل الذِّمّة الذين كانوا يعيشون في داخل الدولة الإسلامية، لوجدنا أنهم كانوا يعامَلون أجمل معاملة وأعدلها. وكثيرًا ما كان الخلفاء المسلمون يُقرِّبون إليهم بعضَ أهل الذِّمّة من اليهود والنصارى، ويعاملونهم معاملة كريمة، بل ويُسندون إلى بعضهم الوظائف الكبيرة في الدولة أحيانًا؛ حتى أن الخليفة هارون الرشيد -أحد خلفاء بني العباس المشهورين- وضع جميع المدارس تحت مراقبة يوحنّا بن ماسويه.

وإذا كنا نجد في بعض الفترات التاريخية اضطهادًا لغير المسلمين ومعاملة ليست كريمة لهم أحيانًا، وتجاهلًا لحقوقهم، فإن مثْل هذا التصرف ليس من الإسلام في شيء، ولا يمكن أن يُقرّه الإسلام بشكل من الأشكال، لأنه ناتج عن الجهل بالإسلام وبتعاليمه السمحة.

وأسباب ذلك في نظري تعود في الدرجة الأولى إلى أسباب سياسية لا دينية، وبخاصة بعد الحروب الصليبية التي أعلنت فيها أوروبا المسيحية الحرب الدينية ضد المسلمين، وجهّزت الجيوش الجرارة التي دفعت بها إلى بلاد المسلمين تحت راية الصليب، تحارب الإسلام والمسلمين، وتنتهك الحرمات والمقدسات.

ولا شك أنّ مثل هذا التصرف العدواني يؤدّي بصورة أكيدة إلى تعصّب مماثل من المسلمين. وإذا كان أعداء المسلمين في الماضي والحاضر يتّهمون المسلمين بالتّعصب الديني، فإن التاريخ المدوّن والثابت يؤكِّد لنا بشكل قاطع أنّ غير المسلمين كانوا يعامَلون في الدولة الإسلامية أكرم معاملة، وتُصان لهم جميع حرياتهم الدينية والفكرية، في الوقت الذي كانت أوربا المسيحية في الأندلس تضطهد المسلمين أبشع اضطهاد، وتمثِّل بهم أسوأ تمثيل، وتُكرِههم على الكفر بالإسلام والدخول في المسيحية، وتعذِّب بكلّ أنواع التعذيب كلَّ مَن تُسوِّل له نفسه أن يبقى على إسلامه، حتى استحالت بلاد الأندلس في فترة وجيزة تحت سياط التعذيب بلادًا مسيحية لم يبق فيها أحد من المسلمين، في الوقت الذي نجد فيه الكنائس القديمة في البلاد الإسلامية، حتى وما يضاف إليها من كنائس حديثة، وهو ما يحمل في طياته الدليل القوي على ما قامت عليه سياسات الحكومات الإسلامية بوجه عام من تسامح نحو المسيحيِّين وأهل الذمة على العموم.

٢ـ حرية الرأي والتفكير:

حيث جاء الإسلام فكفَل حرية الرأي وحرية الفكر، وشجّع القرآن الكريم الناس على إعمال العقل الذي خلَقه الله للإنسان، ليستعمله على الوجه الصحيح، وليقود صاحبَه إلى الحق والصواب، بما في ذلك إلى الإيمان بالله رب العالمين.

ونحن لو تتبّعنا الآيات القرآنية، لوجدْنا ألفاظًا كثيرة تدلّ على التفكير مثل: ﴿ يَعۡقِلُونَ ﴾، ﴿ يَتَفَكَّرُونَ ﴾، ﴿ يَعۡلَمُونَ ﴾، ﴿ يَتَدَبَّرُونَ ﴾، ﴿ يفقهُونَ ﴾، بالإضافة إلى ألفاظ أخرى تدعو الإنسان إلى النظر والتأمل، ليكون الفكر والنظر والمعرفة هو طريق الإنسان للوصول إلى الإيمان بالله وبما جاء من عند الله، وإلى التمسك بالشريعة التي جاءت من عنده.

يقول تعالى على سبيل المثال: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [يونس: ١٠١]، ويقول: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [آل عمران: ١٩١]، وأيضًا: ﴿ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَيُحۡيِۦ بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾ [الروم: ٢٤]. ومن ذلك قوله: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الجاثية: ١٣]. ونحو هذا كثير في القرآن الكريم...

ومن هذا المنطلق، سمح الإسلام بحرية الفكر في المسائل الشرعية الاجتهادية في حدود النصوص الثابتة؛ وبفضل هذه الحرية الكبيرة ازدهر الفقه الإسلامي في القرون الأولى ازدهارًا كبيرًا، واعتبر الإسلام المخطئَ والمصيبَ في الاجتهاد مستحقًا للأجْر والمثوبة، تشجيعًا للحرية الفكرية، وتضييقًا لحدود التقليد الذي لم يكن شائعًا في القرون الأولى إلاّ في حدود ضيِّقة جدًّا.

وكان القضاة في صدر الإسلام يجتهدون في المسائل المعروضة عليهم، ويحكمون بمقتضى اجتهادهم؛ ولم يُلزَم القضاة بتقليد أئمة المذاهب إلاّ في العصر العباسي؛ بل لم يقتصر الأمر في الفقه الإسلامي على حد المسائل أو النوازل الواقعة في أزمانهم وبيئاتهم، فافترضوا أو قدّروا مسائل غير واقعية وحاولوا الاجتهاد في معرفة حُكمها فيما عُرف فيما بعْدُ بـ"الفقه الافتراضي" أو "الفقه التقديري".

لكن من أكبر الأخطار الذي تعرّض لها الفكر الإسلامي، وبخاصة في مجال التشريع بعد ذلك، دعوى إغلاق باب الاجتهاد ومنع العلماء منه. وكان هذا التضييق في الحقيقة بداية لمرحلة الجمود التي عانى منها الفكر الإسلامي بعد القرن السادس الهجري، حيث اقتصر عمل العلماء والفقهاء على ترديد أقوال الفقهاء الأقدمين، وتخريجها وشرحها، ووضع الحواشي أو التعليقات عليها، دون أن يكلّف الفقهاء أنفسهم مهمّة الاجتهاد والنظر في المسائل المستحدَثة.

وإذا كان الإسلام قد كفَل حرية الفكر، وبقيت هذه الحرية مُصانة خلال القرنيْن الأوّليْن من الهجرة، فإننا نجد أنّ هذا الفكر قد اضطُهد في بعض فترات التاريخ الإسلامي وبخاصة عصر العباسيين، حيث اضطُهِد الإمام أحمد بن حنبل بسبب مخالفته المأمون في مسألة خلْق القرآن، واضطُهد الإمام مالك في عهد أبي جعفر المنصور بسبب فتواه بعدم صحّة بيعة المُكرَه، واضطُهد الإمام أبو حنيفة لعدم تولِّيه القضاء، كما اضطُهد ابن رشد وابن حزم وغيرهما... ولكن هذا الاضطهاد الفكري لا يُمثِّل رأي الإسلام، ولا يَصلح حُجّة على الإسلام، والدافع إليه أسباب فيما نرى قد تكون سياسية، وقد تكون شخصية، لكنها في نهاية الأمر لا تُمثِّل الفكر الإسلامي الصحيح من حُرية الرأي والتفكير المكفولة في الإسلام، بشرط عدم الخروج على المبادئ الأساسية فيها.

حتى لا ننسى أن نكرر ما قاله "جوستاف لوبون": "إن العرب هم مَن علّم العالَم كيف تتّفق حرية الفكر مع استقامة الدين". هذا النص نقلًا عن كتاب "نظام الحُكم في الإسلام".

وفي هذا الشأن، فإني أعتقد أنّ فتح باب الاجتهاد وتشجيعه لِمَن هو قادر عليه واجبٌ دينيّ يَفرضه علينا إيمانُنا بهذه الشريعة وحرْصُنا عليها، ليستطيع الفكر الإسلامي أن يواكب حركة التطور المستمرة، وليجد الفقهاء المجتهدون الأحكام الاجتهادية الملائمة للمسائل المستحدَثة في جميع الأمور، والتي تتطور بسرعة كبيرة تبعًا لسرعة تطوّر كلِّ الظواهر الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية وغيرها؛ لأنه لا بدّ أن نُثبت للعالَم أجمع أنّ الشريعة الإسلامية بحقّ صالحة لكل زمان ومكان.

ومن الطبيعي: أنه لا يجوز أن يتصدّى للاجتهاد إلاّ مَن توفّرت فيه الشروط الشرعية المنصوص عليها، لئلا يَعبث الجهَلة بأحكام الشريعة، فيُحرِّمون ويُحلِّلون بأهوائهم وعقولهم المجرّدة، فتكون الطّامّة الكبرى.

اسمعوا وعُوا: إنّ الإسلام الذي كفَل حرية التفكير والرأي، لا يأذن أن تكون هذه الحرية سبيلًا لتشكيك المسلمين في عقيدتهم الحقة أو إضعاف أخلاقهم الكريمة، بنشر الفاحشة والرذيلة وبث الشكوك والشبهات.

والمتتبِّع للتاريخ الإسلامي يرى بوضوح: أنّ الخلفاء المسلمين كانوا يواجهون بكلِّ حزم كلّ مَن تُسوِّل له نفسه أن ينال من الإسلام.

وليس هذا من قبيل التطوع، بل من الواجبات اللازمة: أن يحفظ الحُكّام والمسئولون الإسلام: قرآنًا وسُنّة عقيدة وشريعة، وأن يأخذوا أو يضربوا على أيدي الذي يُشيعون الفساد العقائدي والأخلاقي والاجتماعي؛ فالإسلام الذي كفل الحريات وضَع لها ضوابط شرعية.

ويرى بعضُ القوم أنّنا في عصر المركبات وزمن الحريات، ومن التّخلّف -كما يزعمون أو يتوهّمون- أن يبقى المسلمون منغلِقين على ما كانوا عليه من عقائد وقيَم وأخلاق، إذ لا مانع عندهم أن تنتشر كلّ وسائل الفساد الثقافي والسلوكي والاجتماعي؛ لأننا -كما يدّعون- نعيش في عصر المدنيات، ولا حرج عندهم كذلك أن يدْعوا الناس في المجتمع المسلم إلى كلِّ ضلالة فكرية وعقدية وثقافية، لأننا -في زعمهم- نعيش على أعتاب قرْن جديد بكل حداثته، وإمكاناته المعاصرة في شتّى المجالات.

وفئة أخرى قد يصل بها الافتراء والبهتان إلى حدّ القول: إنّ الإسلام عندما يضع ضوابط على حرية الإنسان السلوكية والفكرية، إنما يكون بذلك هادمًا لكوامن الإبداع الموجودة عنده، ولكي يستطيع تفجير تلك الكوامن والقوى لا بدّ -كما يزعمون- مِن هدْم تلك الضوابط، وإعطاء الحرية للمسلم كما هو الواقع الحالي في الغرب.

ويظن هؤلاء السذّج أصحاب الأهواء: أننا في ديار المسلمين عندما نهدم تلك الضوابط التي أمَرنا بها الإسلام، ونخرج على تلك الثوابت التي جاء بها سيّد الأنام محمد ﷺ، نستطيع وبلمْح البصر أن نرسل مركبات فضائية تجوب أجواء الفضاء، وأنّنا نحن العرب والمسلمين -وبلمح البصر كذلك- سنبني مصانع لإنتاج الطائرات الأشباح القاذفة التي لا تصيّدها الأجهزة التقنية مهما بلغت في تطوّرها وتفوّقها، وأننا -نحن العرب والمسلمين، وبلمح البصر أيضًا- ستتحول بلادنا إلى ورَش فنية وصناعية تنتج كلّ هذه الألوان من التقنيات العلمية في شتى المجالات الطبية والفلكية والهندسية وغيرها...

وقد غاب عن هؤلاء وهؤلاء أنّ سبب تخلّفنا التقني والعلمي هو: أننا لم نأخذ بالأسباب المادية التي تؤهّلنا لأن نتقدّم في هذه المجالات، فضلًا على أن نستلم الريادة من الآخرين.

وغاب عنهم كذلك أنّ هناك أممًا وثنيّة تفوّقت على كثير من المجتمعات الغربية في الجانب التقني والعلمي، مع أنها لم تزل محافظة على عقائدها الوثنية وقيَمها وأخلاقها وعاداتها المستمدّة من تلك العقائد الوثنية؛ وما أمر اليابان مثلًا أو الهند عنا ببعيد.

إننا -بصفتنا مسلمين- لو استجبنا إلى دعوات هؤلاء من أصحاب الأهواء، لازداد ضياعُنا، ولَفقدنا الهويّة الإسلامية التي جعلنا الله تعالى بها خير الأمم.

٣- حرية التعبير:

فإذا كان الإسلام قد كفل حرية التفكير، فإنه قد شجّع حرية التعبير وأعطى الإنسانَ الحق في التعبير عن رأيه بحرية كاملة وتامة.

وكثيرًا ما كان المسلمون ينتقدون الحكام ويوجِّهون إليهم اللّوم، ويراقبونهم في تصرّفاتهم وأعمالهم، لأنهم نواب ووكلاء عن الأمّة؛ فلا يجوز لهم أن يستأثروا لأنفسهم بحق من حقوق الأمّة، كما لا يجوز لهم أن يخرجوا عن الحدود المسموح لهم بها.

ولو نظرنا في تاريخ صدر الإسلام، لوجدْنا أنّ المسلمين كانوا ينتقدون الخلفاء والأمراء، وكان هؤلاء يسمعون ويتقبّلون ما يوجّه إليهم من نقْد، بل ويُشجِّعون

هذا النقد، لأنه يردّهم إلى الصواب ويُبعدهم عن الخطأ والزلل؛ والصواب هو الضالة التي يبحث الجميع عنها.

ولعلّ قصة عمر بن الخطاب > مع المرأة تُعبِّر بصدق عن مدى توافر حرية التعبير في المجتمع الإسلامي الأوّل؛ وذلك عندما وقف عمر بن الخطاب خطيبًا في مسجد رسول الله ﷺ، ونهى عن الغلو في المهور، وأراد تحديدها، فردّت عليه امرأة من أقصى المسجد وبيّنتْ له أنّ فعْله هذا مخالف لنصِّ القرآن، وتلتْ عليه الآية التي تقول: ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ [النساء: ٢٠].

عندها وقف عمر بن الخطاب -وهو خليفة المسلمين أو أمير المؤمنين- ليقول لنفسه: "كل الناس أعلَمُ منك يا عمر"، أو "كلّ الناس أفقه منك يا عمر، حتى النساء، أصابت امرأة وأخطأ عمر".

وقال عمر بن الخطاب في إحدى خُطَبه: "أيها الناس، من رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فلْيُقَوِّمْه". فقام رجل وقال: "والله! لو رأينا فيك اعوجاجًا لقَوّمْناه بسيوفنا". فقال عمر: "الحمد لله الذي جعَل في هذه الأمّة من يقوِّم عمر بسيفه".

وإذا كانت حرية التعبير في المسائل السياسية قد ضاقت في العصر العباسي، وبخاصة في أيام الخليفة المنصور الذي كان يحاسب الناس حسابًا شديدًا عن آرائهم وأقوالهم، فإن الحرية العلمية قد بقيتْ مزدهرة لفترة طويلة، ما عدا بعض حوادث فردية كانت تقع بين الفيْنة والأخرى.

وخطبة أبي بكر الصِّدّيق > عندما تولّى خلافة المسلمين تُعبِّر أجمل تعبير وأوضحَه عن مفهوم الحرية ومداها ودوْرها في نظر الإسلام، حين قال الصِّدِّيق > في أوّل خطبة بعد تولِّيه الخلافة: "أيها الناس! إنِّي قد وُلِّيتُ عليكم ولست

بخَيْركم ؛ فإن رأيتموني على حقٍّ فأعينوني ! وإن رأيتموني على باطل فسدِّدوني ! أطيعوني ما أطعتُ الله ورسولَه ، فإن عصيتُ الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم !".

وفي رواية أخرى أنه قال : "فإن أحسنتُ فأعينوني ! وإن أسأتُ فقوِّموني ! الصّدق أمانة والكذب خيانة. والضعيف فيكم قويّ عندي ، حتى آخذ الحق له -إن شاء الله- ! والقويّ فيكم ضعيف عندي ، حتى آخذ الحق منه -إن شاء الله- ! لا تشيع الفاحشة في قوم إلاّ عمّهم الله بالبلاء. أطيعوني ما أطعتُ الله ورسوله ، فإن عصيتُ الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم ! والسلام".

كلام مفيد وعظيم ، وكأنه سلاسل من الذهب.

وقال رجل لعمر بن الخطاب > : اتق الله يا أمير المؤمنين ! فاعترضه آخَر وقال له : تقول لأمير المؤمنين : اتق الله !؟ فقال عمر : "دعْه فلْيقُلْها ! فإنه لا خير فيكم إذا لم تقولوها ، ولا خير فينا إذا لم نقْبَلْها منكم" ، أو "إذا لم نسمعْها".

فلا شك أنّ مِن أهمّ أهداف الحُكم في الإسلام : كفالة الحرية العامة ، وتوفيرها للناس ، سواء كانت تتعلق بالحريات المادية التي ترتبط بها حياة الناس ، أو بالحريات المعنوية التي تشمل الحريات الفكرية ، وما يتعلّق بها من فروع توفِّر للفكر الإنساني الانطلاق البنّاء في مجالات المعرفة المختلفة.

وإذا كان الإسلام يوفِّر هذه الحريات ، تطبيقًا لمبادئه العامّة وأحكامه الكلية ، فإنّنا نجد خلال التاريخ الإسلامي ما يؤكِّد هذا المعنى ، ما عدا بعض الفترات التاريخية المتقطّعة التي تغلّبت فيها الخلافات السياسية على المفاهيم الدينية ؛ إذ أباح بعض الحُكّام لأنفسهم أن يقيِّدوا كثيرًا من الحريات ليحافظوا بذلك على استمرار حُكمهم وإرهاب عدوِّهم ، كما حدث في العصر العباسي حيث اضطهد بعض

الخلفاء العباسيِّين الفكر وقيّدوه، مع أنّ الفكر قد انطلق في عصرهم، وكانت بواعث ذلك سياسيّة محضة.

وأذكّركم بما أشرت إليه من مواقف مع الإمام أبي حنيفة، ومع الإمام مالك، ثم مع الإمام أحمد بن حنبل في مسألة خلْق القرآن المشهورة.

لكن -والحق يقال، وإنصافًا للتاريخ وللخلفاء العباسيِّين وغيرهم، وإنصافًا للتاريخ الإسلامي على العموم- في غير هذه الفترات القصيرة كانت الحريات الشخصية والحريات الفكرية مصونة لم يتجرّأ أحد على تقييدها أو تحديدها.

ومن الطبيعي، أنّ الحرية لا تعني الحرية المطْلَقة لأنها تؤدِّي إلى الفوضى، وإنما هي الحرية البناءة التي تنمِّي الشخصية الإنسانية في حدود المصالح الاجتماعية والضوابط الشرعية.

ثالثًا: الحرية الاقتصادية:

إذا كان الإسلام قد أباح الحرية الشخصية والحرية الفكرية، فإنه أباح أيضًا الحرية الاقتصادية المتمثّلة في حرية العمل والكسب، وفي حرية التملك، وفي حرية التصرف فيما يملك المرء في إطار من المشروعية، وإلاّ فكلٌ منا سيُسأل عن مالِه من أين اكتسبه؟ وفِيم أنفقه؟.

الذي أريد تقريره أمامكم هو: أنّ الحرية الاقتصادية تُعدّ مكمِّلة للحريات الأخرى التي أقرّها الإسلام، لأن الإنسان كما يحتاج إلى الحرية الشخصية والحرية الفكرية، فإنه يحتاج إلى الحرية الاقتصادية التي تمكِّنه من العمل والكسب والتّملّك، لينطلق ذلك الإنسان بكل جهْده وطاقته للعمل البنَّاء المثمِر الذي يعود نفعُه عليه وعلى مجتمعِه وأمّته. نموذجان للحرية الاقتصادية:

١ـ حرية العمل والكسب:

حيث دعا الإسلام الناس إلى العمل وحثّهم عليه، قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ [الملك: ١٥].

وقال النبي ﷺ: ((ما من مسلم يزرع زرعًا أو يَغرس غرسًا، فيأكل منه طيْر أو إنسان أو بهيمة، إلاّ كتب له به صدقة))، أو كما قال ﷺ.

النصوص كثيرة في القرآن والسُّنة، لكني سأكتفي بالإشارة إلى طرف يسير منها، حيث جاء قوم إلى النبي ﷺ وفيهم رجل عابد زاهد، فقال النبي ﷺ: ((من هذا؟)) قالوا: رجل انصرف للعبادة. فقال النبي ﷺ: ((ومن يُؤكّلُه؟)) قالوا: كلّنا نؤكله. فقال ﷺ: ((كلّكم خيْر منه)).

وفي رواية مماثلة: أنّ أخويْن جاءا إلى النبي ﷺ يشكوان إليه أمْر ثالثِهما، ذلك الرجل أو ذلك الأخ الذي انقطع للعبادة، فلا يفرغ من صلاة إلاّ ليدخل في أخرى، ويلازم المسجد. فقال النبي ﷺ لهما: ((مَن يَرعى إبله؟))، قالا: نحن يا رسول الله. فقال: ((ومَن يَسْعى على عياله؟)). قالا: نحن يا رسول الله. فقال: ((أنتما أعبَدُ منه)) أو كما قال ﷺ.

المهمّ: أن الإسلام لم يُجِز التفاضل بين الناس بسبب العمل، كما لا يجوز لمسلم أن يَحقر أخاه المسلم بسبب عملِه، فقال النبي ﷺ: ((ما أكَلَ ابنُ آدم طعامًا خيرًا من عمَلِ يدِه. وإنّ نبيّ الله داود كان يأكل من عمَلِ يدِه)) أو كلامًا قريبًا من هذا.

وإذا كان الإسلام قد دعا إلى العمل وشجّع عليه، فإنه لم يُجز لأحد التدخل في شؤون الآخَرين. وللإنسان مُطلَق الحرية في اختيار العمل المناسب له ولِقدراته، لأن الناس متفاوتون في كفاءاتهم وإمكاناتهم أو طاقاتهم، وما قد يصلح لفرد

ليس بالضرورة يصلح لآخَر. ويجوز لأي فرد أن يختار لنفسه العمل الذي يعود نفعُه عليه.

ويجوز للدولة أن تقيِّد حرية الأفراد في العمل أو الكسب، إذا رأت المصلحة في ذلك؛ في هذه الحالة يجوز لها أن تقيّد بعض حريات الأفراد دفعًا للضرر أو جلبًا للنفع، وذلك عندما يكون الدافع مجرّد المصلحة.

ومثال ذلك: أنه يجوز للدولة أن تنظِّم الزراعة والتجارة والصناعة والصيد مثلًا، بحيث تشجِّع زراعة المزروعات التي تحقّق الربح الوفير، أو المزروعات التي تحتاج إليها الأمّة، كما يجوز لها منْع زراعة الأصناف المضرّة كزراعة الحشيش أو القات، أو منع الاصطياد بوسائل ضارّة بالبيئة أو بالناس أو بالحيوانات.

أيضًا، يجوز للدولة أن تنظِّم الصناعة، حيث تشجّع صناعة بعض المنتجات التي تحتاج إليها الدولة، أو التي تجِد لها أسواقًا خارجية واسعة، وتحدّ في الوقت ذاته من صناعة السِّلع الكمالية أو السِّلع التي لا تعود بالفائدة المرجوّة على الأمّة في اقتصادها أو في أخلاقها وعاداتها.

وهكذا نجد أنّ الدولة يجوز لها أن تحدّ من حريات الأفراد في مجال العمل والكسب، إذا كان ذلك يُحقِّق المصلحة العامة؛ فالمصلحة العامة مقدّمة على المصلحة الخاصة. ولذلك كلام طويل في كتب السياسة الشرعية والفقه الإسلامي.

هذا، ولا يقتصر واجب الدولة على مجرّد تشجيع العمل والكسب، وإنما يجب عليها أن توفِّر العمل المناسب للأفراد، وتسهِّل لهم أسبابه عن طريق تشجيع الإنتاج، وإيجاد المؤسّسات الإنتاجية التي تستطيع أن تمتصّ عددًا من العاطلين عن العمل، لأنّ البطالة من أكبر الأخطار أو الآفات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية التي يتعرّض لها المجتمع.

٢- حرِّيّة التّملّك:

وقبل الدخول في عرض وتحليل هذه الفكرة، أو هذا الشكل من أشكال الحرية، أحبّ أن ألفت انتباهكم إلى: أنّ لي دراسة موسّعة للملكية وأهم الواجبات الشرعية الواردة عليها من خلال أهمية تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي وملامحه، في رسالة للدكتوراه: (تنمية الموارد المالية في الشريعة الإسلامية) وفي دراسة أخرى لي أيضًا بعنوان: (دراسات في المعاملات الإسلامية).

والذي أودّ قوله لكم الآن هو: أنّ موضوع المِلكيَة يُعدّ من أهمّ الموضوعات التي اشتدّ حولها الصراع في العصر الحديث، بين أنصار المذهب الفردي وأنصار المذهب الجماعي، في جميع المجالات القانونية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

وبينما نجد المذهب الفردي يُطلق العنان للمِلكيّة الفردية، ويسمح لمالِكها أن يتصرّف فيها تصرفًا مُطْلقًا أحيانًا عن الحدود والقيود، اعتمادًا على السلطة المُطْلقة التي يخوِّلها القانون لصاحب الملك، نجد في الطرف الآخَر المذهب الجماعي الذي يُلغي الملكيّة الفردية إلغاء مطلقًا، ويعتبر القائم عليها مجرّد موظّف لدى الدولة يتصرف فيها تصرف الوكيل عن موكله.

وقد أقرّ الإسلام الملكية الفردية، وأعطى الفرد الحق في التملك، تلبية لغرائز الإنسان الطبيعة، وحثًا للأفراد على استثمار الأموال الموجودة في حوزتهم، لئلاّ تكون الأموال في المجتمع شائعة، فتضيع المسؤولية وتهدر الأموال، ولا يطمئن أحد على مصير أمواله من بعده.

ولذلك نلاحظ: أن الملكية الفردية في الإسلام تختلف في مفهومها عن الملكية في المذاهب الفردية والجماعية:

فهي ليست ملكيةً مطْلقة كما يذهب إلى ذلك أنصار المذهب الفردي، بدليل الآيات والأحاديث الكثيرة الواردة في تقييد الملكية، وفي أنّ المال مالُ الله ونحن مستخلَفون عليه.

وهي أيضًا ليست ملكية جماعية مُطْلَقة، لأن الإسلام أقرّها ووضَع النظم والقوانين التي تَحميها من العابثين والغاصبين، باعتبار الحق الشخصي فيها.

ولقد ربط التشريع الإسلامي إقرارَه للملكية الفردية بالمصالح الجماعية، ورتّب عليها حقوقًا مالية توجَّه للفقراء والمحتاجين وغيرهم ممّن ورَد ذكْرُهم في مصارف الزكاة في سورة (التوبة)، وغير ذلك... بل لقد وضع على هذه الملكية قيودًا تحدّ من أخطارها، وتُقلِّل من أضرارها.

وأهم الحقوق المالية التي فرضها الإسلام على الملكية -كما تعرفون جميعًا- : الزكاة، بالإضافة إلى واجبات التكافل الاجتماعي الأخرى، وذلك بإيجاد قدْر من التوازن المادي بين طبقات المجتمع.

أمّا القيود المفروضة على المِلْكية، فهي قيود ضرورية تحدّ من أخطار المِلكيّة وتوجِّهها الوجهة الصحيحة. وقد جاءت النصوص من القرآن والسُّنّة تمنع الضرر وتنهَى عنه، كقوله ﷺ: ((لا ضرر ولا ضَرار!)).

وبناءً على هذا، لا يجوز للملكيّة الفردية أن تنمو نموًا يُلحق الضّرر بالمصالح الجماعية؛ فإذا كانت المِلكيّة تنمو عن طريق الإضرار بالأفراد أو المجتمع، أو بالدّولة كحالات الاحتكار مثلًا، والغشّ والاستغلال، وجميع صوَر أكْل أموال الناس بالباطل، أو حتى عن طريق مخالفة المبادئ الأخلاقية التي أوجب الإسلام رعايتها، فعندئذٍ يَملك وليّ الأمر العادل أن يقيِّد هذه الملكيّة بالقيود التي تحدّ من أخطارها، ويتّخذ لذلك كل الوسائل التي تؤدِّي لتحقيق المصالح العامة، وترفع الأضرار عن المجتمع، فضلًا عن التكليفات الشرعية الأخرى الواردة على الملكية في الإسلام، مثل: وجوب استثمار المال إذا كان من مصادر الإنتاج، وتوجيه هذا الاستثمار إلى ما تُمليه ضرورات المجتمع، واتّباع أفضل السّبل في استثمار هذا المال، وغير ذلك كثير...

أركان الدولة في النظام السياسي الإسلامي

عناصر الدرس

أركان الدولة في السياسة الإسلامية: الركن الأول: الحكم بما أنزل الله

إنّ أركان الدّولة في الإسلام لا تختلف عن أيّ نظام دستوري عرَفَه التاريخ البشري في أي مكان من العالَم قديماً أو حديثاً؛ وذلك لأن مفهوم "الدولة" باختصار هو: عبارة عن جماعة مستقلّة من الأفراد، يعيشون بصفة مستمرّة أو مستقرّة على أرضٍ معيّنة، بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة.

وجميع تعريفات "الدولة" في الفقه الدستوري لا تخرج عن هذا الإطار.

هذه التعريفات للدولة في الفقه الدستوري يُفهم منها مجتمعة: أنّ أركان الدولة عبارة عن: شعب، وإقليم، وسلطة سياسية، بما في ذلك من سلطة تشريعية، وتنفيذية، وقضائية. المهم: أنها السلطة الحاكمة بمسمّياتها ومهامّها المختلفة.

فيكاد يتّفق معظم كُتّاب السياسة والقانون على: أنّ الأركان الأساسية للدولة هي:

السيادة، والحكومة، والشعب، والإقليم.

فالدولة الإسلامية كذلك تقوم على أركان أربعة:

الركن الأول: الحكم بما أنزل الله.

الركن الثاني: أولو الأمر.

الركن الثالث: الشعب.

الركن الرابع: الدار أو الإقليم.

الركن الأوّل: الحُكم بما أنزل الله:

يعني كتابُ السياسة أو الفقه الدستوري بـ: "السيادة": صاحب السلطة العُليا في المجتمع، والدولة وهي القضية الأولى في أي نظام سياسي، والتي قد يعبّر عنها بسيادة الدولة أو بسيادة الأمّة في النظام الديمقراطي، وبسيادة الحاكم في النظام الدكتاتوري أو الاستبدادي.

ويعبر عن ذلك في النظام السياسي الإسلامي بـ: "الحُكم بما أنزل الله" أو "الحاكمية لله" كما يُسمِّيها البعض.

وتفصيل القول في ذلك الركن سيكون على النحو التالي:

١. وجوب الحُكم بما أنزل الله.

٢. الحُكم بغير ما أنزل الله.

٣. الطريق إلى الحُكم بما أنزل الله.

٤. بيان هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية حول خطورة التسرع في التكفير، والقيام بالتفجيرات، وسفك دماء الأبرياء، وتخريب المنشآت.

عناصر أربعة تشكّل الكلام عن الركن الأول من أركان الدولة الإسلامية، وهو: الحُكم بما أنزل الله.

أولاً: وجوب الحُكم بما أنزل الله:

يقول الشيخ عبد العزيز بن باز # : "إنّ تحكيم شرع الله -جل وعلا- والتحاكم إليه، ممّا أوجبه الله ورسوله، لأنه مقتضى العبودية لله، والشهادة برسالة نبيّه ﷺ. وإن الإعراض عن ذلك أو شيء منه موجب لعذاب الله وعقابه. وهذا الأمر سواء،

بالنسبة لِما تُعامل به الدّولة رعيّتها، أو ما ينبغي أن تَدين به جماعة المسلمين في كل مكان وزمان، وفي حالة الاختلاف والتنازع الخاص والعام".

والنصوص الإسلامية في وجوب الحُكم بما أنزل الله والتحاكم إليه، من الكثرة بمكان تُغني شهرتها عن إيراد طرف منها؛ بيْد أنّ الجهل بأوائل الإسلام أكثر وأشهر، ومِن ثَم، فلا بدّ أن نقف عند بعض تلك النصوص.

على أنني سأحاول أن أنقل إليكم بعض النصوص الواردة في هذه القضية:

يقول الله ﷻ مثلاً: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨]. وقد قال الإمام الشافعي # : "أعْلَمَ اللهُ نبيه ﷺ أنّ فرضاً عليه وعلى من قَبْله، أو على من قِبَله والناسِ إذا حكموا أن يَحكموا بالعدل. والعدْل: اتّباع حُكمه المنزَل".

وفي قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩]، قال: "يعني: هم وأمراؤهم الذين أمِروا بطاعتهم، لأن ذلك هو الفرض الذي لا منازعة لكم فيه، لقول الله ﷻ: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. ومن تنازع ممّن بَعُد عن رسول الله ﷺ، ردّ الأمْرَ إلى قضاء الله، ثم إلى قضاء رسول الله ﷺ. فإن لم يكن فيما تنازعوا فيه قضاء نصاً فيهما ولا في واحد منهما، ردّوه قياساً على أحدهما".

وقال الله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ [المائدة: ٤٨].

يقول الحافظ ابن كثير: "أي: فاحْكمْ -يا محمد- بين الناس -عربهم وعجمهم، أمِّيّهم وكتابيِّهم- بما أنزل الله إليك في هذا الكتاب العظيم، وبما قرّره لك من حُكم مَن كان قبْلك من الأنبياء ولم ينسخه شرعك". وقال تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ

يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٧]، أي: ومَن لم يَحكم بما في الكتاب العزيز والسُّنّة المطهّرة، لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ ﴾ [الحشر: ٧]، وقوله ﷺ: ((ألاَ إنِّي أوتيتُ القرآنَ ومثلَه معه))، حديث صحيح رواه أحمد وأبو داود، وابن ماجه والدارقطني، وغيرهم...

فأولئك هم الخارجون عن الطاعة كما يقول صديق حسن خان في (إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة).

وقد أقسم ﷻ بنفسه الكريمة: أنّا لا نؤمن، أو أنّا لا نكون مؤمنين، حتى نحكِّم الرسول ﷺ فيما شجر بيننا، وننقاد لحُكمه ونسلِّم تسليماً. فلا ينفعنا تحكيمُ غيره، ولا يُنجينا مِن عذاب الله، ولا يُقبل منّا هذا الجواب إذا سمعنا نداءه سبحانه يوم القيامة يقول: ﴿ مَاذَآ أَجَبۡتُمُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴾ [القصص: ٦٥]؛ فإنه لا بدّ أن يسألنا عن ذلك ويطالبنا بالجواب، قال تعالى: ﴿ فَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرۡسِلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴾ [الأعراف: ٦].

ولا يكفي ذلك في حصول الإيمان حتى يزول الحرَج من نفوسهم بما حَكم في ذلك أيضاً، حتى يحصل منهم الرضا والتسليم، فقال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ﴾ [النساء: ٦٥].

فأكّد ذلك بضروب من التأكيد:

أحدها: تصدير الجملة والمُقسَم عليه بحرف النفي المتضمّن بتأكيد نفي المقسَم عليه، وهو في ذلك كتصدير الجملة المثبتة بـ"إنَّ".

الثاني: القسَم بنفسه ﷻ.

الثالث: أنه أتى بالمقسَم عليه بصيغة الفعل الدال على الحدوث، أي: لا يقع

منهم إيمانٌ ما حتى يُحكِّموك.

الرابع: أنه أتى في الغاية بـ"حتى" دون "إلاّ" المُشعِرة بأنه لا يوجد الإيمان إلاّ بعد حصول التحكيم، لأن ما بعد "حتى" يدخل فيما قبْلها.

الخامس: أنه أتى المحكَم فيه بصيغة الموصول الدالة على العموم، وهو قوله: ﴿فِيمَا شَجَرَ﴾ [النساء: ٦٥] أي: في جميع ما تنازعوا فيه من الدقيقة والجليلة، والحقيرة أو اليسيرة والعظيمة.

السادس: أنه ضمّ إلى ذلك: انتفاء الحرج وهو: الضيق من حُكمه.

السابع: أنه أتى به نكرةً في سياق النفي، أي: لا يجدون نوعاً من أنواع الحرج البتّةَ.

الثامن: أنه أتى بذكْر ما قضى به بصيغة العموم، فإنها إمّا مصدرية أي: من قضائك، وإمّا موصولة أي: من الذي قضيته؛ وهذا يتناول كلّ فرد من أفراد قضائه، لأن هذه من صيغ العموم في علْم أصول الفقه أو أصول التشريع الإسلامي.

التاسع: أنه لم يكتفِ منهم بذلك حتى يُضيفوا إليه التسليم، وهو قدْر زائد على التحكيم وانتفاء الحرج؛ فما كلّ من حكّم انتفى عنه الحرج، ولا كلّ من انتفى عنه الحرج يكون مسلماً منقاداً، فإنّ التسليم يتضمّن الرضا بحُكمه والانقياد له.

العاشر: أنه أكّد فعْل التسليم بالمصدر المؤكّد.

خلاصة ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه الآية:

"ومعلوم باتفاق المسلمين: أنّه يجب تحكيم الرسول في كلِّ ما شجر بين الناس في أمْر دينهم ودنياهم، في أصول دِينهم وفروعه. وعليهم كلهم إذا حكَم بشيء: ألاّ يجدوا في أنفسهم حرجاً ممّا حكَم ويُسلِّموا تسليماً".

والمطلوب شرعاً لتحقيق هذا الركن الركين ما يلي:

١. التزام الدولة عقيدة أهل السُّنّة والجماعة المتلقّاةُ من الكتاب والسُّنّة، وما عليه سلف الأمة المتميّزة بالتوحيد الخالص بجميع أنواعه، من توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات، ونبذ الشرك بكافة أشكاله وصوَره.

٢. التزام الأحكام المعلومة من الدِّين بالضرورة، تلك التي لا يُنكِرها إلاّ جاحد أو كافر مرتدّ، بإجماع الأمّة في حُكم من يُنكر معلوماً من الدِّين بالضرورة.

٣. تحليل ما أحلّه الله ورسوله، وتحريم ما حرّمه الله ورسوله، وإيجاب العقاب المقرّر لِما حرّمه الله ورسوله.

٤. تطبيق النظُم السياسية والاقتصادية والاجتماعية الإسلامية، إذ لا يجوز أن نؤمن ببعض الكتاب ونَكفر ببعض، كما قال تعالى: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ٨٥].

٥. عدم مخالفة الدولة لنصوص الكتاب والسّنّة القطعية، وإجماع الأمّة، وكذلك قواعد الشريعة وأصولها العامة.

ثانياً: الحُكم بغير ما أنزل الله:

يقول الشيخ الدكتور صالح بن غانم السدلان في مقدّمة كتاب (الحكم بغير ما أنزل الله، وأصول التكفير في ضوء الكتاب والسُّنّة وأقوال سلف الأمة) للشيخ خالد العنبري: "إن مسألة الحُكم بغير ما أنزل الله مِن مهمّات المسائل العلمية الواقعية،

كُتب فيها ركام من الكتيّبات والرسائل، أغلبها الأعم انتصارٌ لتصوراتٍ سابقة، أو استجابة لحماسة طاغية. وإن مسألةً خطيرة كهذه دعت الحاجة الملحّة للكتابة فيها، يجب أن تُبحث بإخلاص وتجرّد وموضوعية، على منهاج سلف الأمّة في فهم نصوص القرآن والسُّنّة". انتهى كلام الشيخ.

والغلط في إدراك هذه المسألة من الخطورة بمكان؛ فقد أوقع شباب الأمّة قديماً وحديثاً في فتنٍ مدلهمّة، وشرور مستطيرة، وصراعات لا تنتهي.

ويروي لنا التاريخ: أن رجلاً من الخوارج دخل على الخليفة المأمون فقال له المأمون: ما حملَك على خلافنا؟ فقال: آية في كتاب الله. قال: وما هي؟ قال: قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]. فقال له المأمون: ألك علْم بأنها مُنزَلة؟ قال: نعم. قال: وما دليلك؟ قال: إجْماع الأمّة؟ قال: فكما رضيتَ بإجماعهم في التنزيل، فارْضَ بإجماعهم في التأويل. قال: صدقْت! السلام عليك، يا أمير المؤمنين!

والأمر الذي لا اختلاف فيه بين المتقدِّمين والمتأخِّرين والمعاصرين: أنّ مَن حَكم بغير ما أنزل الله من القوانين الوضعية والأحكام الجاهلية، منكِراً وجوب الحُكم بالشريعة الربانية، أو قلّل من شأنها، أو رأى أنها لا تناسب الأعصار المتأخِّرة، أو أنّ الحُكم بها وبغيرها سواء، خرج من المِلّة.

وسبَق إلى ظنِّ بعض المعاصرين: أنّ علماء أهل السُّنّة مختلفون في كُفْر مَن حَكم بغير ما أنزل الله من غير جحود.

والحق: أنّ أهل السُّنّة لم يختلفوا في هذه الجزئية؛ فإنهم إذ أجمعوا على كُفْر مَن حَكَم بغير ما أنزل الله جحوداً واستحلالاً، فقد أجمعوا كذلك على عَدَم كُفْر مَن حَكم بغير ما أنزل الله من غير جحود.

وقد ثبت ذلك بطُرق ثلاث:

الطريق الأولى: أنّ السّلف وأهل السُّنّة مجمعون على: أنّهم لا يُكفِّرون مسلماً بكبيرة، ما لم يستحلّها أو يَجحد تحريمها.

الطريق الثانية: حول تفسير الآية السابقة، وكيف أنّ هناك كُفراً دون كفْر.

الطريق الثالثة: اتّفاق أهل السُّنّة على أنّ البدعة قسمان، بدعة مكفِّرة تُخرج صاحبها من الإسلام، كمَن يُنكر أمراً متواتراً معلوماً من الدين بالضرورة أو عكسه، ثم بدعة غير مكفِّرة مثل: العمل بالقوانين الوضعية، ونحو هذا...

وقد ثبت أيضاً: أن القول بكُفر جميع مَن حَكم بغير من أنزل الله من غير تفصيل، بجحود أو بغير جحود، هو: قول الخوارج. على أن أنواع الكفر كثيرة -كما ذكَرها أهلُ العلْم-، منها: كُفر التكذيب، والجحود، والعناد، والإعراض، والنفاق، والشك، كما ورد في مقدّمة الدكتور صالح السدلان لكتاب (الحكم بغير ما أنزل الله، وأصول التكفير في ضوء الكتاب والسُّنّة وأقوال سلف الأمّة) لخالد العنبري.

وبعض أنواع الكفر المذكورة مُخرج من الملّة، وبعضها غير مُخرج من الملّة. وإذا كان الكفر يكون بالاعتقاد والقول والعمل، وإذا كان التكفير حقّاً شرعيّاً وحقّاً محضاً لله سبحانه وتعالى، فإنّ المسلم لا يكفَّر بقول أو فعل أو اعتقاد إلاّ بعد أن تُقام عليه الحجّة وتُزال عنه الشبهة.

وعلى هذا، فليس كل مخطئ، ولا مُبتدع، ولا جاهل، ولا ضال، يكون كافراً، ولا فاسقاً، ولا عاصياً.

مناقشة مسألة الحُكم بغير ما أنزل الله من قاعدتيْن:

وهذه مسألة دقيقة، يختلف البحث فيها باختلاف حال الأشخاص. ومهما يكن من أمْر، فقد انطلق العلماء في مناقشة هذه المسألة من قاعدتيْن شرعيتيْن مؤسّستيْن على الكتاب والسُّنة وأقوال سلَف الأمّة:

القاعدة الأولى: "لا تكفير إلاّ لجاحد" وبعبارة أكثر تفصيلاً، تلزمنا هذه القاعدة أن لا نُكفِّر الحاكم أو غيره إلاّ إذا جَحد وجوبَ الحُكم بالشريعة الإسلامية، فإذا جحَد وجوب الحُكم بها، أو ذهب إلى أنّ الحُكم بها وبغيرها سواء، أو أنّ الحُكم بها لا يناسب العصور المتأخِّرة، كان ضعيف الإيمان، وربّما خرج من المِلّة بالكلية إذا تمسّك بذلك ودعَا إليه أو دافع عنه.

وقد جرى أهل العلم من السّلف والخلف على هذه القاعدة، فلم يُكفِّروا إلاّ ما وصفْنا. وإليكم شذراتٌ من أقوالهم:

روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس } في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]، الذي هو الأصل في هذه المسألة، قال: "من جَحد ما أنزل الله فقد كفَر، ومَن أقرّ به ولم يَحكم به، فهو ظالم فاسق". أخرجه ابن جرير في "تفسيره".

وقال القرطبي: "أي: معتقِداً ذلك ومستحِلاً له؛ فأمّا من فعل ذلك وهو معتقد أنه راكب محرّماً، فهو من فسّاق المسلمين، وأمْره إلى الله تعالى، إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له".

وقال أبو السعود: "أي: مَن لم يحكم بذلك، مستهيناً مُنكِراً، فأولئك هم الكافرون لاستهانتهم به.

وهناك نصوص أخرى أوردها خالد العنبري في كتاب (فقه السياسة الشرعية).

القاعدة الثانية: "أنه لا بدّ من التفريق بين الكفر الاعتقادي والكفر العملي".

أقول: تقضي هذه القاعدة الشرعية الثابتة المؤسّسة على الكتاب والسُّنّة وأقوال سَلف الأمّة: أن نتثبّت غاية التّثبّت: هل الحُكم بغير ما أنزل الله من غير جحود واستحلال من الكفر الاعتقادي المُخرِج من الملّة بالكلية، أم من الكفر العملي غير المُخرِج من الدائرة الإسلامية؟

فهذا جواب شيوخ الإسلام وجهابذة العلْم والإيمان، ومنهم الذين سبق ذكْرهم في القاعدة الماضية، لا اختلاف بينهم: أنه كفْر دون كفْر، وظلْم دون ظلْم، وفسْق دون فسْق، وكبيرة من أعظم الكبائر. لا يستوي عندهم البتّة مَن يَحكم بغير ما أنزل الله مُنكراً له أو مكذِّباً ومستهيناً به مستحلاً الحُكم بالقوانين الوضعية، مؤثِراً لها على الشريعة الربانية، ومن يَحكم بغير ما أنزل الله معتقداً لوجوبه، مفضِّلاً له، معترفاً أنه مستحق للعقوبة والنكال، وأنه فعل ذلك هوىً ومعصية، أو خوفاً من أسياده، أو رغبة في دنياهم الزائلة، أو نحوَ ذلك ممّا لا يخفى على أحد.

فقد حدّث طاوس عن ابن عباس } في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، قال: "ليس بالكفر الذي يذهبون إليه".

وعنه قال: "كفْر لا يَنقل عن المِلّة".

وعنه قال: "كفْر دون كفْر، وظلْم دون ظلْم، وفسْق دون فسْق".

وعن طاوس أيضاً قال: قلت لابن عباس: مَن لم يَحكم بما أنزل الله فهو كافر؟ قال: "هو به كفْر، وليس كمَن كفَر بالله وملائكته وكُتبه ورُسله واليوم الآخِر".

هذه النصوص المنسوبة لابن عباس، بعضها أخرجه أحمد، وبعضها عند عبد الرزاق، والبيهقي، والحاكم، وابن أبي حاتم، وسعيد بن منصور، وآخرين؛ وإن كان في سند بعضها ضعف، فتعدّد طُرق الآثار والأحاديث يقوِّي بعضُها بعضاً.

ثالثًا: الطريق إلى الحُكم بما أنزل الله:

نحن نقصد بذلك بعض البلاد التي لا تُطبِّق الشريعة الإسلامية تماماً، أو في كثير من أحكامها، حتى القطعية الثبوت والدلالة كأحكام الميراث والطلاق وما في حكمهما.

فإذا كان الشرع الشريف قد فرض -أو أوجب- على المسلمين الحُكم بما أنزل الله، فإنه كذلك قد أوضح الطريق السّويّة الموصِّلة إلى تحقيقه وتطبيقه غاية الإيضاح، وبيّنها أكمل بيان، وألْزَمَهم بها، ولم يترك ذلك إلى العقول البشرية القاصرة، أو النوازع العاطفية الجامحة، وذلك من أجل ألاّ تكون فتنٌ ودماء، ونكبات وخطوب، أو دواءٍ ومصائب. فمِن المحال أن يكون النبي ﷺ قد علّم أمّته آداب الخلاء أو قضاء الحاجة، وآداب الوطء أو الجماع، وآداب الطعام والشراب، ويَدَع أو يتجاهل تعليمَهم السبيل إلى التمكين لدِينه وتحكيم شرْعه، مع شدة حاجتهم إلى تعلّم ذلك.

كيف وقد أخبَرهم بما سيحصل لهم من هنات أو وهن، وفتنة وغربة وكربة، فقال ﷺ: ((لَتنقضنّ عُرَى الإسلام عروة عروة، فكلّما انتقضت عروةٌ تشبث الناس بالتي تليها. فأوّلهنّ نقضاً: الحُكم، وآخِرهنّ: الصلاة))، حديث حسن، أخرجه الإمام أحمد، والطبراني، وابن حبان، وغيرهم...

وحذّر رسول الله ﷺ أمّته مغبّة الحُكم بغير ما أنزل الله، فيلبسهم شيعاً ويذيقَ بعضَهم بأس بعض، حتى يكون بعضهم يُهلك بعضاً، ويَسبي بعضُهم بعضاً، رواه مسلم، فقال ﷺ: ((ومَا لمْ يَحكم أئمّتُهم بكتاب الله، إلا ألقى الله بأسَهم بينهم))، حديث صحيح رواه ابن ماجه، والحاكم، والبيهقي، وصححه الألباني.

لقد بيّن النبي ﷺ إذاً لأمّته كلّ شيء، ووقع كثير ممّا أخبر به ﷺ من أحوال بئيسة وفتن جسيمة؛ لأنه ﷺ ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى.

فوجب على الأمّة أن تستلهم ما جاء به الطريق إلى تحكيم الشريعة الغراء والمِلّة السمحاء، في الحدود، والاقتصاد، وفي فعْل الواجبات، واجتناب المحرّمات، وإلا فقَد حذّرَنا المولى ﷻ من عاقبة مَن يؤمنون ببعض الكتاب ويَكفرون ببعض، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ٨٥].

بيان هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في التكفير...

والذي جاء فيه:

"فقد درس مجلس هيئة كبار العلماء في دورته التاسعة والأربعين، المنعقدة بالطائف ابتداء من تاريخ ٢/ ٤/ ١٤١٩ هـ ما يجري في كثير من البلاد الإسلامية وغيرها، من التكفير والتفجير، وما ينشأ عنه من سفْك الدماء وتخريب المنشآت. ونظراً إلى خطورة هذا الأمر، وما يترتّب عليه من إزهاق أرواح بريئة، وإتلاف أموال معصومة، وإخافة للناس، وزعزعة لأمْنهم

واستقرارهم، فقد رأى المجلس إصدارَ بيان يوضح فيه حُكم ذلك، نُصحاً لله ولعباده، وإبراءً للذِّمّة، وإزالةً للّبْس في المفاهيم لدَى مَن اشتبه عليهم الأمر في ذلك. فنقول وبالله التوفيق:

أولاً: التكفير حُكم شرعيّ مردّه إلى الله ورسوله؛ فكما أنّ التحليل والتحريم والإيجاب إلى الله ورسوله، فكذلك التكفير. وليس كلّ ما وُصف بالكفر من قول أو فعل يكون كفراً أكبر مخرجاً عن الملّة.

ولّما كان مَرَدّ حُكْم التكفير إلى الله ورسوله، لم يَجُزْ أن نكفِّر إلاّ مَن دلّ الكتاب والسُّنّة على كفْره دلالة واضحة. فلا يكفي في ذلك مجرّد الشبهة والظن، لِما يترتّب على ذلك من الأحكام الخطيرة. وإذا كانت الحدود تُدرأ بالشبهات، مع أنّ ما يترتّب عليها أقلّ ممّا يترتّب على التكفير، فالتكفير أوْلى أن يُدرَأ بالشّبُهات.

ولذلك، حذّر النبي ﷺ من الحُكم بالتكفير على شخص ليس بكافر، فقال: ((أيّما امرئٍ قال لأخيه: "يا كافر!"، فقد باء بها أحدُهما. إن كان كما قال، وإلا رَجَعتْ عليه)).

وقد يَرِد في الكتاب والسُّنّة ما يُفهم منه أنّ هذا القول أو العمل أو الاعتقاد كفْر، ومع ذلك لا يُكفَّر من اتُّصف به، لوجود مانع يمنع من كفْره. وهذا الحكم كغيره من الأحكام التي لا تتمّ إلا بوجود أسبابها، وشروطها، وانتفاء موانعها، كما في الإرث، حيث يوجد سبب القرابة مثلاً وقد لا يرث بها لوجود مانع، كاختلاف الدِّين.

وهذا الكفر قد يُكره عليه المؤمن، فلا يُكفّر به، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

وقد ينطق المسلم بكلمة الكفْر لغلبة فرح أو غضب أو نحوهما، فلا يُكفّر بها لعدم القصد، كما في قصة الذي قال: (("اللهم أنت عبدي وأنا ربك". أخطأ من شدّة الفرح)).

والتّسرع في التّكفير يترتّب عليه أمور خطيرة، من استحلال الدم والمال، ومنع التوارث، وفسخ النكاح، وغيرها ممّا يترتّب على الرِّدّة. فكيف يسوغ للمؤمن أن يُقدم عليه لأدنى شبهة؟!

وإذا كان هذا في ولاة الأمور كان أشدّ، لما يترتّب عليه من التّمرّد عليهم، وحمْل السلاح عليهم، وإشاعة الفوضى، وسفْك الدماء، وفساد العباد والبلاد؛ ولهذا منَع النبي ﷺ مِن مُنابذتهم فقال: ((إلاّ أن تَرَوْا كُفراً بواحاً، عندكم فيه من الله برهان)).

فأفاد قوله: ((إلاّ أن تَرَوْا)): أنه لا يكفي مجرّد الظن والإشاعة والأغراض الدنيئة.

وأفاد قولُه: ((كفراً)): أنه لا يكفي الفسوق ولو كبُر، كالظلم، وشرْب الخمر، ولعِب القمار، والاستئثار المحرّم.

وأفاد قوله: ((بَوَاحاً)): أنه لا يكفي الكفر الذي ليس ببواح، أي: صريح ظاهر.

وأفاد قوله: ((عندكم فيه من الله برهان)): أنه لا بدّ من دليل صريح، بحيث يكون صحيح الثبوت، صريح الدلالة؛ فلا يكفي الدليل ضعيف السند، ولا غامض الدلالة.

وأفاد قوله: ((مِن الله)): أنه لا عبرة بقول أحد من العلماء كائناً من كان، ومهما بلغت منزلته في العلْم والأمانة، إذا لم يكن لقوله دليل صريح صحيح من كتاب الله أو سُنّة رسوله ﷺ. وهذه القيود تدلّ على خطورة الأمر.

وجملة القول: أنّ التسرّع في التكفير له خطَره العظيم، لقول الله ﷻ: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٣].

ثانياً: ما نجم عن هذا الاعتقاد من: استباحة الدماء، وانتهاك الأعراض، وسلْب الأموال الخاصة والعامة، وتفجير المساكن والمَركبات، وتخريب المنشآت؛ فهذه الأعمال وأمثالها محرّمة شرعاً، بإجماع المسلمين، لِما في ذلك من: هتْك لحرمة الأنفس المعصومة، وهتْك لحرمة الأموال، وهتْك لحرمات الأمن والاستقرار وحياة الناس الآمنين المطمئنّين في مساكنهم ومعايشهم وغدوِّهم ورواحهم، وهتك للمصالح العامة التي لا غنى للناس في حياتهم عنها.

وقد حفظ الإسلام للمسلمين أموالهم وأعراضَهم وأبدانهم، وحرّم انتهاكها، وشدّد في ذلك، حتى كان هذا من آخِر ما بلغ به النبي ﷺ أمّته، فقال في خطبة حجة الوداع: ((إنّ دماءَكم وأموالَكم وأعراضَكم عليكم حرام، كحرمة يومِكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا))، ثم قال ﷺ: ((ألاَ هل بلّغتُ؟ اللهم فاشهد!)) متّفق عليه.

وقال ﷺ: ((كلّ المسلم على المسلم حرام: دمُه، ومالُه، وعِرْضُه)).

وقال ﷺ: ((اتّقوا الظّلم! فإن الظّلم ظلمات يوم القيامة)).

وقد توعّد الله ﷻ مَن قتَل نفساً معصومة بأشد الوعيد، فقال -سبحانه- في حق المؤمن: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٣].

وقال ﷻ في حقّ الكافر الذي له ذمّة، في حُكم قتْل الخطأ، وفي ذات الآية التي تتكلّم عن قتْل المؤمن خطأً، قال تعالى: ﴿ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢].

فإذا كان الكافر الذي له أمانٌ إذا قُتل خطأً فيه الدِّية والكفارة، فكيف إذا قُتل عمداً؟ فإنّ الجريمة تكون أعظم، والإثم يكون أكبر. وقد صحّ عن رسول الله ﷺ أنه قال: ((مَن قَتل معاهداً لم يَرِحْ رائحةَ الجنة)) أي: لم يشمّ رائحتها؛ لأنه مُبعَد عنها بسبب قتْله المعاهِد أو المعاهَد.

ثالثاً: إنّ المجلس، إذ يُبيِّن حُكْم تكفير الناس بغير برهان من كتاب الله وسُنّة رسوله ﷺ، وإذ يُبيِّن خطورة إطلاق ذلك، لِما يترتّب عليه من شرور وآثام، فإنّه يعلن للعالَم: أنّ الإسلام بريء من هذا المعتقَد الخاطئ، وأنّ ما يجري في بعض البلدان من: سفْك للدماء البريئة، وتفجير للمساكن والمركبات والمرافق العامة والخاصة، وتخريب للمنشآت، هو عمل إجرامي، والإسلام بريء منه. وهكذا كلّ مسلم يؤمن بالله واليوم الآخِر بريء منه. وإنّما هو تصرّف من صاحب فكْر مُنحرف وعقيدة ضالة. فهو يحمل إثمه وجُرمه، فلا يُحتسب عملُه على الإسلام ولا على المسلمين المهتدين بهدي الإسلام، المعتصمين بكتاب الله والسُّنّة، المستمسكين بحبْل الله المتين؛ وإنما هو محض إفسادٍ وإجرامٍ تأباه الشريعة والفطرة. ولهذا جاءت نصوص الشريعة قاطعةً بتحريمه، محذِّرةً من مصاحبة أهله.

قال الله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ ۚ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ ۚ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾ ﴾ [البقرة: ٢٠٤- ٢٠٦].

والواجب على جميع المسلمين في كل مكان: التواصي بالحق، والتناصح والتعاون على البر والتقوى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، كما قال الله —سبحانه: ﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ [المائدة: ٢].

وقال -سبحانه-: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١].

وقال ﷻ: ﴿ وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴾ [العصر: ١- ٣].

وقال النبي ﷺ: ((الدِّين النصيحة. قيل: لِمَنْ يا رسول الله؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمّة المسلمين وعامّتهم)).

وقال ﷺ: ((مثَل المؤمنين في توادِّهم وتراحمِهم وتعاطفِهم مثَل الجسد، إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسّهر والحمّى)).

والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، ونسأل الله سبحانه بأسمائه الحسنى وصفاته العلى: أن يكفّ البأس عن جميع المسلمين، وأن يوفِّق جميع ولاة أمور المسلمين إلى ما فيه صلاح العباد والبلاد، وقمْع الفساد والمفسدين، وأن يَنصر بهم دينَه ويُعلي بهم كلمتَه، وأن يُصلِح أحوال المسلمين جميعاً في كل مكان، وأن ينصر بهم الحق؛ إنه وليّ ذلك والقادر عليه. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه".

انتهى بيان هيئة كبار العلماء حول خطورة التّسرع في التكفير، وما قد يترتّب على ذلك من تفجيرات وخراب ودمار، وسفك للدماء، وهدر للأموال وإزهاق للأرواح، فضلاً عن النيل من الإسلام وأتباعه، ووصفهما معاً بالإرهاب، وغير ذلك ممّا نسمعه ونقرؤه هذه الأيام؛ والإسلام الصحيح والمخلصون له برآء من ذلك كلّه.

الركن الثاني: أولو الأمر مكانتهم، ألقابهم، ووجوب الإمامة

إنّ مصادر هذا الركن متعدّدة بتعدّد مفرداته أو جزئياته وعناصره، ومن ثمّ سأكتفي بالإشارة إلى مصادر كل عنصر أو جزئية عند الكلام عنها أثناء الدرس، حتى لا يطول الملخّص أكثر ممّا ينبغي.

مكانة أولي الأمر في الإسلام:

أولو الأمر لهم مكانة عالية ومنزلة رفيعة، منَحهم الشارع إياها ليتناسب قَدْرهم مع علوِّ وظيفتهم ورفيع مَنْصبهم وعظم مسؤولياتهم؛ فإنّ مَنصبهم -مَنصب الإمامة- إنما وُضع ليكون خَلَفاً للنّبوّة في حراسة الدِّين وسياسة الدنيا. وإنّ وضْع الشارع ولاة الأمر في هذه المكانة الشريفة والرتبة العالية هو عين الحِكمة التي يرعاها في سائر تصرفاته، وعين المصلحة التي يتشوّف إلى تحقيقها؛ فإنّ الناس لا يسوسهم إلا قوّة الإمام وحزْمه. فلو لم يُعْطِه الشارع ما يناسب طبيعة عمَلِه من فرْض احترامه وتعظيمه ونحو ذلك، لامْتَهنه الناس ولم ينقادوا إليه، ومن ثَمّ يحلّ البلاء، وتعمّ الفوضى، وتفوت المصالح، فتفسد الدنيا ويضيع الدِّين.

وممّا يدلّ على رفيع منزلة أولي الأمر في الشرع المطهّر -لا سيما إذا عدلوا:

(١) أن الله قرَن طاعته ﷻ وطاعة رسولِه ﷺ بطاعتهم، كما في آية الأمراء التي قرأناها مراراً وتكراراً، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [النساء: ٥٩].

(٢) أن الله يدْفع بـه القـويّ عـن الـضعيف، والظـالم عـن المظلـوم؛ فلـولا الله ثـم السلطان مـا اسـتتبّ الأمـن، ولـضاعت الحقـوق. ويـدل عـلى ذلـك: قولـه ﷺ: ((السلطان ظلُّ الله في الأرض. فمَـن أكْرَمـه أكرَمـه الله، ومَـن أهانَـه أهانَـه الله))، حديث صحيح أخرجه أحمد، والترمذي، والبيهقي، وغيرهم...

وهـذه الإضـافة إضـافة تـشريف وتعظـيم، أقـصد الإضـافة الـواردة في الحـديث: ((ظلّ الله في الأرض)). والمعنى: أنّ الله يدفع بأوليـاء الأمـور الأذى والظلـم عـن الناس، كما يـدفع بالظلِّ أذى الحَـرور والقـيظ، كـما جـاء في بعـض تفاسـير قولـه تعـالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١] أي: لـولا أنّ الله ﷻ أقام السلطان في الأرض، يدفع القويّ عـن الـضعيف، ويُنـصف المظلـوم مـن ظالِمِه، لتواثب الناس بعضُهم على بعض، فلا ينتظم لهم حال، ولا يستقر لهـم قرار؛ فتفسد الأرض ومَن عليها. ثم امـتنّ الله تعالى على عباده بإقامة الـسلطان لهم بقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]

(٣) ومن ذلك، الإجماع المنعقد من الأمّة على: أنّ الناس لا يستقيم لهم أمر من أمـور دِينـهم ولا دنيـاهم إلاّ بالإمامة؛ فلـولا الله ثـم الإمامـة لـضاع الـدِّين وفسدت الدنيا.

وفي هـذا المعنـى يقـول الفقيـه أبـو عبـد الله القلعـي الـشافعي، في كتابـه (تهـذيب الرياسة): "نظام أمْر الدين والدنيا مقصود، ولا يحصل ذلك إلاّ بإمام موجود. لـو لم نقل بوجوب الإمامة، لأدّى ذلك إلى دوام الاختلاف والهرج إلى يـوم القيامـة. لو لم يكن للناس إمامٌ مطاع، لانثلم شرف الإسلام وضـاع. لـو لم يكـن للأمّـة إمام قاهر، لتعطّلت المحاريب والمنابر، وانقطعت السبل للوارد والـصادر. لـو خـلا

عصر من إمام، لتعطّلت فيه الأحكام، وضاعت الأيتام، ولم يُحَجّ البيت الحرام. لولا الأئمّة والقضاة والسلاطين والولاة، لما نُكحت الأيامى، ولا كُفلت اليتامى. لولا السلطان، لكان الناس فوضَى ولأكَل بعضُهم بعضاً".

هذا الكلام من أجْمع الكلام وأحكَمه وأعذَبه.

وأعلى منه: ما أخرجه البيهقي في (الشّعب)، كما قال الشيخ خالد العنبري في (فقه السياسة الشرعية)، وقد نقل بعض ما أورده البيهقي في (شعب الإيمان) بسنده إلى علي بن أبي طالب > ، ومن ذلك قوله: "لا يُصلح الناس إلاّ أمير بَرّ أو فاجِر"، قالوا: يا أمير المؤمنين: هذا البَرّ، فكيف بالفاجر؟! قال: "إنّ الفاجر يؤمِّن الله ﷻ به السُّبل، ويُجاهد به العدو، ويجيء به الفيء، وتُقام به الحدود، ويُحجّ به البيت، ويعبد الله فيه المسلم آمناً حتى يأتيه أجَله".

ومن ذلك أنّ السلطان أعظم الناس أجراً إذا عدل.

ثم أورد في هذا السياق طائفة من الأحاديث النبوية الصحيحة الدالة على فضيلة الإمام العادل، وعظيم ثوابه وجزائه عند الله تعالى، نقتطف منها:

حديث عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: ((إنّ المُقسطين عند الله تعالى على منابر من نور، على يمين الرحمن؛ وكِلْتا يديْه يمين: الذين يَعدلون في حُكمِهم وأهلهم وما وُلّوا)).

وحديث أبي هريرة > : أنّ النبي ﷺ قال: ((إنّما الإمام جُنّة: يقاتَل من ورائه، ويُتّقَى به. فإنْ أمَر بتقوى الله وعدَل، كان له بذلك أجْرُه. وإن يأمُرْ بغيْره، كان عليه مِنْه)).

هذه الأحاديث رواها الشيخان: البخاري ومسلم.

ثم هناك أيضاً حديث عبد الرحمن بن الشماسة قال: أتيت عائشة أسألها عن شيء، فقالت: ممّن أنت؟ فقلت: رجل من أهل مصر. فقالت: كيف كان صاحبُكم لكم في غزاتكم هذه؟ قال: ما نقمنا شيئاً. إن كان ليموت للرجل منّا البعير فيُعطيه البعير، والعبد فيعطِيه العبد. ويحتاج إلى النفقة فيعطيه النفقة. فقالت: أما إنه لا يمنعني الذي فعَل في محمد بن أبي بكر أخي أن أخبرك بما سمعت من رسول الله ﷺ يقول في بيتي هذا: ((اللّهمّ من وَلِي مِن أمْر أمّتي شيئاً فشقّ عليهم فاشقُقْ عليه، ومَن وَلِيَ من أمْر أمّتي شيئاً فرَفَق بهم فارفُقْ به)) رواه مسلم.

وحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((سبعة يُظلّهم الله في ظلّه يوم لا ظلّ إلا ظلُّه: الإمام العادل...)) إلى آخر الحديث، وهو متفق عليه، حيث رواه البخاري ومسلم.

فالمراد بالإمام العادل كما يقول ابن حجر: صاحب الولاية العظمى. ويلتحق به كلّ مَن وَلِي شيئاً من أمور المسلمين فعدل فيه. ويؤيِّده رواية مسلم من حديث عبد الله بن عمرو يرْفعه: ((إنّ المقسطين عند الله على منابر من نور...)) إلى آخر الحديث الذي ذكرتُه قبل قليل.

وجوب الإمامة:

حيث يجب نصْب إمام يقوم بحراسة الدِّين، وسياسة أمور المسلمين، وكفّ أيدي المُعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين، ويأخذ الحقوق من مواقعها، ويضَعها جمعاً وصرفاً في مواضعها.

فإنّ بذلك صلاح البلاد، وأمْن العباد، وقطع موادّ الفساد، لأنّ الخَلْق لا تصلح أحوالهم إلاّ بسلطان يقوم بسياستهم، ويتجرّد لحراستهم. وكذلك قال بعض الحكماء: "جوْر السلطان أربعين سَنة خيْر من رعيّة مهمَلة سنة واحدة". وكما قال

الماوردي: "فالإمامة موضوعة لخلافة النّبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. وعقْدها لِمن يقوم بها في الأمّة واجب بالإجماع".

وهذه الإمامة فرضٌ على الكفاية، يخاطَب بها طائفتان من الناس:

أحدهما: أهل الاجتهاد، حتى يختاروا.

والثانية: من يوجد فيه شرائط الإمامة، حتى ينتصب أحدُهم للإمامة.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "يجب أن يُعرف: أنّ ولاية أمْر الناس من أعظم واجبات الدِّين، بل لا قيام إلاّ بها؛ فإنّ بني آدم لا تتمّ مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض. ولا بدّ لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي ﷺ: ((إذا خرج ثلاثة في سَفر فليؤمِّروا أحدَهم)) رواه أبو داود، وهو حديث صحيح. فأوجب ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع. ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلاّ بقوّة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد، والعدل، وإقامة الحج والجُمَع والأعياد، ونصر المظلوم، وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة والإمارة؛ ولهذا روي: أن السلطان ظلّ الله في الأرض. ويقال: "ستون سنة من إمامة جائر أصلح من ليلة بلا سلطان". والتجربة تبيّن ذلك. ولهذا كان السلف كالفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل وغيرهما يقولون: "لو كان لنا دعوة مستجابة، لدعَوْنا بها للسلطان". فالواجب: اتّخاذ الإمارة. وهي قربة يُتقرّب بها إلى الله؛ فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات".

وذكر ابن خلدون في (المقدمة): أنّ نصْب الإمام واجب. وقد عُرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته قد بادروا إلى بيْعة أبي بكر وتسليم النظر إليه في أمورهم، ولم يُترك الناس فوضى في عصر من

العصور، واستقرّ ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام".

والخلاصة في قول الإمام النووي، حيث قال: "لا بد للأمّة من إمام يقيم الدين، وينصر السُّنّة، وينتصف للمظلومين، ويستوفي الحقوق، ويضعها مواضعها. وتولّي الإمامة فرض كفاية، فإن لم يكن من يصلح إلا واحداً تعيّن عليه، ولزمه طلبُها إن لم يبتدئوه -أي: إن لم يُطالبوه به، أو يختاروه لها-".

ألقاب الإمام:

يُلقّب رئيس الدولة الإسلامية بعدّة ألقاب، ولا مشاحّة في هذه الألقاب، إذا كان صاحبها مؤدياً للواجبات المنوطة به.

- "الخليفة"؛ لكونه يخلُف النبي ﷺ في أمّته، ولقوله تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [ص: ٢٦].

"وليّ الأمْر"؛ لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩] "الإمام"؛ لحديث: ((مَن بايع إماماً فأعطاه صفقة يدِه وثمرة قلبه، فلْيُطعْه إن استطاع. فإن جاء آخَر يُنازعه، فاضربوا عُنق الآخَر)) رواه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص. وأيضاً تشبيهاً بإمام الصلاة في اتّباعه والاقتداء به، ولهذا يقال: "الإمامة الكبرى" كما وصفها ابن خلدون في (المقدمة).

- "السلطان"؛ لحديث الصحيحيْن: ((مَن خرج من السلطان شبراً فمات، فميتة جاهلية))، أو حديث أبي داود والترمذي وغيرهما: ((أفضل الجهاد: كلمة حقٍّ عند سلطان جائر)) أو كما قال ﷺ.

"الملك"؛ لأنه قد صار مالكاً لأمْر الرعية، ولقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، وقوله: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ

لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَعَلَ فِيكُمۡ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكٗا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمۡ يُؤۡتِ أَحَدٗا مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [المائدة: ٢٠].

هذه الآيات، حتى وإن كانت في شرْع مَن قبْلنا، إلاّ أنه يمكن الاستئناس بها.

- "أمير المؤمنين" -وإن كان فاسقاً- ؛ لقِيامه بأمر المؤمنين وطاعتهم له. وأوّل مَن نودي بذلك: عمر بن الخطاب > .

وينبغي أن لا يقال له: "خليفة الله"؛ لأنه إنما يستخلف من يغيب أو يموت، والله لا يغيب أو يموت.

كما يَحرم أن يقال له ولغيره من الخلْق: "شاهٍ شاه"، لأنّ معناها: ملِك الملوك؛ ولا يوصف بذلك غير الله ﷻ.

وحبّذا لو ألقينا مزيداً من الضوء على الألقاب الرئيسة للحاكم المسلم من الوجهة التاريخية، فنشير إلى نشأتها، ودلالتها، ومدى إلزامها.

ولعلّكم تعرفون: أن النبي ﷺ انتقل إلى الرفيق الأعلى دون أن يوصِي لأحد مِن بَعده بولاية أمْر المسلمين؛ هذا هو الثابت تاريخياً.

وإن كان بعض طوائف الشِّيعة لا يعترفون بذلك، بل يذهبون إلى أنّ الرسول ﷺ أوصى لعليّ بن أبي طالب مِن بَعْده بالإمامة. ويختلف الشّيعة أنفسُهم حول شكْل هذه الوصية؛ فيذهب الكثير منهم إلى أنّ هذه الوصية منه كانت بالنص الجليّ، أي: بتحديد اسم عليٍّ بالنص المباشر الذي لا يَدَع مجالاً لشُبهة، في حين يرى آخَرون -وهم الزيدية-: أنّ هذه الوصية كانت بالنص الخفيّ، أي: النص الذي يُمكن أن يُستشفّ منه ما يدلّ على تعيينه إماماً، من غير أن يكون فيه تصريح مباشر بذلك؛ فهو نص دلالي.

لكن دعوى النص هذه لا تستند إلى برهان تاريخي واحد، وما يردّده أصحاب مذهب النص الجليّ -وهم الشيعة الإمامة من أنّ الرسول ﷺ أوصى لعليّ وصيّة

علِمها الجميع بالضرورة لذيوعها، وهي لم تشتبه على أحد من الصحابة، لكنّهم تكاتموا فيما بينهم هذه الوصية لحاجة في نفوسهم-، ما يردده هؤلاء من مثْل هذا القول: أمْر يتعذّر على العقول الاقتناع به. فمن المستحيل أن تجتمع الأمّة على كتمان ما يجب إظهاره. ولو صحّت هذه الدعوى، لما جاز للعباس مثلاً أن يقول لعليّ في مرض الرسول: "اذهب بنا إلى رسول الله ﷺ، فلنسأله في مَن هذا الأمر؛ إن كان فينا علِمْنا ذلك، وإن كان في غيرنا علمناه فأوصى بنا". هذا الكلام في (صحيح البخاري).

ذلك أن هذا السؤال لا معنى له لو كان الرسول ﷺ نصّ على إمامة عليّ وبيّنَها للناس. ثم إنّ الثابت: أنّ علياً > لّما طعنه ابن ملجم، قال له أو قالوا له: استخلفْ يا أمير المؤمنين. فقال: "لا. ولكن أدَعُكم كما ترَكَكُم رسول الله ﷺيعني: بغير استخلاف-، فإن يُرِد الله بكم خيراً يَجمَعكم على خيركم كما جمَعكم على خيركم بعد رسول الله ﷺ".

فهذا اعتراف من عليّ نفسه بأن الرسول ﷺ لم ينصّ على أحد لِيَخلفه بعد وفاته. لا مجال للتشكيك إذاً في: أن الرسول ﷺ ترَك مسألة ولاية الأمر من بعده دون تحديد.

لكنّ السؤال هنا هو: ماذا كان الدافع وراء ذلك؟ والسؤال يصبح أكثر إلحاحاً إذا تذكّرنا أنّ ولاية أمْر المسلمين ليست بالأمر الهيِّن؟ هي من أخطر القضايا لأنها تتعلّق بتدبير شؤون المجتمع الإسلامي كلّه.

وليس من السهل أن نقبل أيضاً ما يردِّده بعض المستشرقين من أن الرسول ﷺ لم يتمكّن من تعيين مَن يَخلُفه نتيجة اشتداد المرض عليه في الأيام الأخيرة؛ فالمعروف: أنّ المرض لم يكن ليحول بينه وبين مجرّد الحديث. وقد أصدر الرسول توجيهاته أثناء مرضه بأن يصلّي أبو بكر بالناس، وألحّ في ذلك إلحاحاً شديداً؛

فكان يستطيع كذلك أن يأمر بتعيين أبي بكر خليفة له مثلاً.

ثم إننا إذا سلّمنا بأن المرض وقف حائلاً بين الرسول وبين تعيين مَن يَخلُفه، فلا شك أنه كان قادراً على حسْم هذا الأمر الخطير قبل تعرّضه للمرض.

كما أننا لا نستطيع أن نقبَل بسهولة ما يدّعيه توماس أرنولد من أنه ﷺ تصرّف في هذا الأمر طبقاً لِما تُمليه التقاليد القبلية، حيث كانت القبيلة تُمارس حريتها في اختيار زعيمها.

فالمعروف: أنه لم يكن هناك تقليد واحد معيّن بين العرب، بل كانت هناك تقاليد عديدة قد وُجدت بينهم الحكومات الوراثية، كما عرفوا الفوضى وترْك الأمور على فطرتها، ولأن المجتمع الإسلامي قد قام على أساس الرابطة الدينية لا القبلية.

يبقى إذاً تبرير منطقي واحد لِتصرف الرسول هذا، وهو: أنه ﷺ أراد بذلك أن يُرسي مبدأً تشريعياً هاماً في تنصيب الحاكم المسلم، وهو: مبدأ الشورى والاختيار. فما كان أيسر على الرسول من أن يختار أبا بكر، ويُريح المسلمين من اصطراع الآراء؛ ولكنه أراد أن يقرِّر بالأسلوب العملي ذلك المبدأ النظري الهام وهو: مبدأ الشورى عند إقامة وليّ الأمر. فصار ذلك أساساً راسخاً من أسس الفكر السياسي الإسلامي.

وهكذا وجد المسلمون أنفسهم أمام وفاة الرسول ﷺ مباشرة دون قائد يتولّى أمْرَهم، فأصبحت مسألة اختيار خليفة الرسول هي أولى المسائل أمامَهم، وأكثرها إلحاحاً، حتى أنهم بدؤوا يناقشونها قبل أن يتمّ دفنه ﷺ. ومن ثَم اجتمع الأنصار والمهاجرون في سقيفة بني ساعدة ليختاروا من بينهم مَن يتولى أمر المسلمين. وتمنّى كلّ طرف منهما أن تكون الإمارة من بينهم، حيث تحدّث سعد بن عبادة مبيِّناً وجهة نظر الأنصار في تطلّعهم إليها. وتكلم أبو بكر مدافعاً عن

وجهة نظر المهاجرين وأحقيّتهم بخلافة رسول الله ﷺ. ومهما يكن أمر هذا الحوار وما قيل في هذا الاجتماع، فالذي يهمّني تقريره هنا: أنّ اجتماع السقيفة وما أسفر عنه من بيْعة أبي بكر أثبت أنّ المسلمين نجحوا في اجتياز أدق امتحان تعرّضوا له بعد وفاة الرسول ﷺ.

لقد ألقى به الرسول في خضمّ تجربة عملية كانوا يواجهونها لأول مرة، ولم يكن عتادُهم في مواجهتها إلاّ القيَم الأساسية التي غرسها فيهم الإسلام. فقد ناقش المؤتمرون القضية المطروحة بأسلوب لا يتفوّق عليه ما نراه في أيّ مؤتمر سياسي يُعقد في أرقى مجتمع حُر في عالَمنا هذا المتطور. فطُرحت نظريات، واصطرعت آراء، ثم جمع الله المسلمين على خيْرهم وهو: أبو بكر؛ فكان ذلك بداية الخلافة الراشدة.

فهل هذا اللقب -لقب "خليفة"- هو لقب الحاكم المسلم الذي يجب أن نتمسك به وندعو له، أم أن هناك ألقاب أخرى رئيسة للحاكم المسلم من الوجهة التاريخية؟

وإذا ما ثبت لدينا ذلك، فهل يتعيّن على الحاكم المسلم أن يحمل أيّ لقب منها، أم أن هذه مسألة تخضع للعرف والعادة في كلّ بلد إسلامي بحسب نظام الحُكم فيه؟ وعندئذ لا يكون هناك مشاحّة في الاصطلاح؟

ألقاب الحاكم المسلم الرئيسية ثلاثة:

١. خليفة:

وهو أكثر الألقاب ذيوعاً.

و"الخليفة" بالمعنى اللغوي العام هو: الذي يَحلّ مكان غيره، أو ينوب عنه، يقال: "خلَف فلان فلاناً" أي: قام مقامه. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ

هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ ﴾ [الأعراف: ١٤٢] ويقال: "الإنسان خليفة الله في الأرض"، والمقصود به: أنه مطالب أن يقيم ناموس الله في الكون؛ فكأن الله فوّضه في ذلك، أو أنابه عنه فيه.

وقد أطلق لفظ "الخليفة" اصطلاحاً على السلطان الأعظم، أو حاكم المسلمين. وأوّل من تلقّب بهذا اللقب -كما أشرنا قبل قليل- هو: أبو بكر الصديق > . ونحن نلحظ الدلالة اللغوية واضحة في هذا المعنى الاصطلاحي؛ فـ"الخليفة" بهذا المعنى هو: مَن يخلف النبي ﷺ في أمّته، أي: ينوب عنه في حفظ الدين وسياسة الدنيا به.

ولهذا كان أبو بكر يُلقب بـ"خليفة رسول الله ﷺ".

والجدير بالملاحظة هنا: أن لقب "خليفة" كانت له دلالات إسلامية خالصة، ميّزت حامل هذا اللقب عن غيره من حملة ألقاب الحُكم الأخرى.

فهذا اللقب لا يحمل من الدلالات ما يحمله مثلاً لقب "كسرى" أو "قيصر" أو "ملِك" أو "إمبراطور".

وقد ذكَرْنا: أن لقب "الخليفة" قد روعي في وضْعه أساساً خلافة رسول الله ﷺ في حفظ الدِّين وسياسة الدنيا به.

ومن هنا ارتبط مفهوم الخلافة بهدي النبوة، فالخليفة ليس الحاكم بأمره، المستبدّ الخاضع للهوى والغرض، بل هو الحاكم العادل، الرحيم المتواضع، الذي تحكُم تصرفاتِه شريعةُ الإسلام ومبادئُه الأساسية، تلك التي جسّدها حُكم الرسول ﷺ.

وهو ما رأيناه واضحاً يحق في عهد الخلافة الراشدة. ثم بدأت الخلافة تفقد خصائصها، حتى جاء وقت تحوّلت فيه إلى مُلْك عضوض، ولم يبق لها من جملة الكلمة إلاّ الاسم.

٢ـ أمير المؤمنين:

شرحنا أنّ لقب "خليفة" أُطلق أوّل ما أُطلق على أبي بكر، باعتباره خليفة رسول الله ﷺ؛ ولهذا كان المسلمون ينادونه بقولهم: "يا خليفة رسول الله". فلما مات أبو بكر وخلَفه عمر، أصبح عمر في الواقع "خليفةَ خليفةِ رسول الله". ولم يكن من السهل على المسلمين أن ينادونه بقولهم: "يا خليفةَ خليفةِ رسول الله". وقد كان من المحتّم أن تصبح هذه العبارة أكثر تعقيداً بمرور الزمن وتوالي الخلفاء. فمن المتعذر أن ينادي المسلمون عثمان مثلاً بقولهم: "يا خليفةَ خليفةِ خليفةِ رسول الله"؛ ومن هنا ظهر لقب "أمير المؤمنين".

وتختلف الروايات في كيفية نشأة هذا اللقب: فممّا يرويه ابن خلدون: أنّ أوّل من دعاه بذلك: عبد الله بن جحش، وقيل: عمرو بن العاص، وقيل: المغيرة بن شعبة.

ويروي المسعودي: أن عمر أوّل من سُمِّي بـ: "أمير المؤمنين"، سمّاه عديّ بن حاتم، وقيل غيره...

بل إن هناك من الروايات ما يشير إلى أنّ عمر < كان هو الذي أوحى باستخدام هذا اللقب.

ومهما يكن من خلاف حول المناسبة التي ظهر فيها لقب "أمير المؤمنين"، فإنّ الذي لا خلاف حوله: أنّ عمر بن الخطاب كان أوّل من لُقب بذلك من الخلفاء، رغم أنّ اللقب أُطلق قبل ذلك على أحد أمراء الجيوش البارزين، وهو: سعد بن أبي وقاص، أمير جيش المسلمين في القادسية. فقد كان ذلك الجيش يمثِّل معظم المسلمين يومئذ، ولكن منذ أُطلق هذا اللقب على عمر، أصبح خاصاً بالخليفة، لا ينازعه فيه غيره، وتوارثه الخلفاء مِن بَعْده كما سبق أن روَيْنا.

والأمر المؤكّد على كل حال: أنّ ظهور لقب "أمير المؤمنين" لم يَقْض على استعمال اللقب الأوّل وهو: "خليفة"، بل سار اللقبان جنباً إلى جنب. ولكن الملاحظ: أنّ لقب "أمير المؤمنين" صار أكثر استعمالاً في حال النداء فقط. أمّا لقب "الخليفة" أو "الخلفاء" فيكاد لا يستعمل سواه عند الإشارة إلى حقبة تاريخية معيّنة. فنحن نقول: "الخلفاء" الراشدون، أو "الخلافة" الراشدة، و"الخلفاء" الأمويّون، أو "الخلافة" الأموية، وهكذا... ولا نقول: أمراء المؤمنين الراشدون، أو الأمويّون مثلاً.

٣ـ الإمام:

وهو أكثر الألقاب الثلاثة اتّساعاً في الدلالة، وتعدداً في الاستعمال. ولكلمة "إمام" معنىً لغويّ عام هو: القائد، أو الدليل، أو الهادي. وهي تُستعمل عادة في معنى: الهداية إلى الخير. ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ [الفرقان: ٧٤]، وقوله: ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ [البقرة: ١٢٤].

وقد ارتبطت هذه الكلمة في الإسلام بوظيفة دينيّة بارزة هي: إمامة الصلاة. ولا شك أنّ هناك ارتباطاً بين هذا الاستعمال الخاص وبين المعنى اللغوي العام؛ فـ"إمام الصلاة" هو: القائد الروحي، والدليل والهادي. ولا شك أنّ "إمامة الصلاة" أمانة كبرى، لا بد أن توكَل إلى مَن تتوفّر لديه خصائص النهوض بها. وحين أمر الرسول ﷺ أبا بكر ليصلِّي بالناس في مرضه الأخير، اعتبر الكثيرون ذلك مسوِّغاً لأبي بكر أن يتقلّد ولاية أمْر المسلمين؛ إذ قال بعضُهم: "رضِيَه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟!". فلا عجب إذاً أن يتّسع مفهوم هذه الكلمة ليشمل وليّ الأمر أو خليفة المسلمين، فالخليفة إمام للمسلمين أو قائد

لهم، ووظيفته ليست وظيفة دنيوية بحتة، بل لها جانبها الديني والدنيوي كما سبق القول؛ ولهذا أُطلق على إمامة الصلاة: "الإمامة الصغرى"، وعلى ولاية أمر المسلمين: "الإمامة العظمى أو الكبرى".

فوليّ أمر المسلمين يمارس إمامة الصلاة، ولكنه فضلاً عن ذلك يمارس إدارة شؤون المسلمين وحراسة الدين؛ ولهذا كانت إمامته "إمامة عظمى".

ومهما يكن الأمر، فإنّ الأمر المؤكّد: أنه لم يَرِد نص صريح في القرآن أو السُّنّة يُلزم الحاكم المسلم أن يحمل لقب: "خليفة"، أو "أمير المؤمنين"، أو "إمام"، أو غير ذلك من الألقاب... وإن هذا كلّه يدل على أنه لا قداسة فيما يتعلّق بهذه الألقاب. ولو كان لقبٌ ما يحمل قداسة معيّنة لَما عدل المسلمون عنه إلى غيره. وغنيّ عن البيان أنّ الاهتمام الأوّل في الإسلام ينصبّ على جوهر الحُكم لا لَقب الحاكم.

فلا بد أولاً أن يكون الحاكم ملتزماً بأحكام الله، مُنفِّذاً لشريعته، سائساً للرعية في ضوء توجيهات تلك الشريعة، ثم لا يهمّ بعد ذلك أن يحمل لقب "خليفة" أو "أمير المؤمنين" أو "إمام" أو "رئيس" أو "سلطان" أو غير ذلك من الألقاب التي يتعارف عليها الناس في زمن ما، ولكن بشرط أن لا يكون لهذه الألقاب دلالة لا يرضاها الإسلام، كأن يشير إلى الاستبداد والجبروت مثلاً، وذلك كلقب: "كسرى"، أو "قيصر"، أو "إمبراطور" أو "شاهٍ شاه"، أو أيّ لقب يرتبط بمفهوم قد يتنافى مع اتّجاه الإسلام في الحُكم أو في شروط اختيار الحاكم.

شروط الحاكم، طُرق توليته، وما يتعلق بالإمامة من قواعد

عناصر الدرس

شروط الحاكم في النظام السياسي الإسلامي

ليست سياسة الحكم في الإسلام أمراً هيناً، بل هي عبْء يتطلّب في مَن يتصدّى لحمْله قدراتٍ معيّنة وصفات خاصة تجْعله يؤدِّي هذه الأمانة على الصورة التي يحرص عليها الإسلام. فالأمر هنا لا يتعلّق بمصير فرْد ولا عدّة أفراد، بل يتعلّق بمصير الأمّة الإسلامية كلها.

المبدأ العام في الإسلام -إذاً- هو: أن يحمل الأمانة مَن يستطيع حمْلها، وأن لا يُوسّد الأمر إلى غير أهله. ومن هنا وضَع علماء المسلمين شروطاً لكل مَن يتصدّى لهذه المسؤولية الجليلة، وهي: ولاية أمْر الأمّة الإسلامية.

وقبل أن نتحدّث عن هذه الشروط، ينبغي أن نشير أوّلاً إلى أنّ الدور الأساسي في تحقيقها يقع على كاهل أهل الحل والعقد، أو جمهور الناخبين بصفة عامة. فعلى تقدير هؤلاء، وإدراكهم لجسامة المسؤولية، وحُسن استخدامهم لميزان الإسلام في الحُكم على الرجال، يتوقّف اختيار الحاكم الصالح.

ومن هنا يمكن القول: إنّ الوسيلة الأساسية لتعيين الإمام الكفء تتمثّل في وجود جمهور مسلم واعٍ يعرف كيف يحسن الاختيار. فإذا فَقد هذا الجمهور أو ممثِّلوه الثقافة السياسية الرشيدة، والوعي الديني العميق، فلن يأتي اختيارهم محقِّقاً للشروط التي وضَعها علماء المسلمين للحاكم الصحيح، مهما أسهب العلماء في بيان ضرورتها وأهمّيتها.

فما هذه الشروط؟

يجدر بنا أولاً أن نسجّل ما ذكَره الجويني، ثم الماوردي، ثم ابن خلدون، بهذا الخصوص:

فالجويني تكلّم عن صفات الإمام أو شروطه، وذكَر منها ما يتعلّق بالحواس، ومنها ما يتعلّق الأعضاء وتمام الخِلقة، ومنها ما يرتبط بالصفات اللازمة: النّسب، الذّكورة، الحرية، البلوغ، الذكاء والفطنة، الشجاعة والشهامة، ومنها ما يتعلّق بالفضائل أو الصفات المكتسبة كالعلْم، والتقوى، والورع، وتوقّد الرأي.

والماوردي قال: "وأما أهل الإمامة، فالشروط المعتبرة فيهم سبعة:

أحدها: العدالة على شروطها الجامعة.

والثاني: العلْم المؤدِّي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، ليصحّ معها مباشرة ما يدرك بها.

والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدِّية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

والسابع: النسب، وهو: أن يكون من قريش، لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه.

ويقدم ابن خلدون هذه الشروط بصورة قريبة من ذلك فيقول:

وأمّا شروط هذا المنصب -يقصد: الخلافة- فهي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء ممّا يؤثّر في الرأي والعمل. واختلف في شرط خامس وهو: النسب القرشي.

ثم يتناول ابن خلدون كل شرط من هذه الشروط بالتعليق والمناقشة.

وعلينا الآن أن نلقي نظرة ثانية على هذه الشروط، بالقَدْر الذي يفيدنا في بيان اهتمام علماء الإسلام بموضوعات السياسة الشرعية، ولا سيما نظام الحُكم، وبخاصّة شروط مَن يتقلّد منصب الإمامة أو السياسة. فأقول:

اشترط علماء الإسلام في مَن يتقلّد منصب الإمامة أو الرئاسة الشروط التالية:

١- التكليف: ويشمل الإسلام، والبلوغ، والعقل. فلا يجوز تولية غير المسلم، لقوله تعالى: ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ ﴾ [آل عمران: ٢٨].

كما لا تنعقد إمامة الصبيّ لأنه مولى عليه، والنظر في أموره إلى غيره؛ فكيف يجوز أن يكون ناظراً في أمور الأمة؟!

ولا تنعقد إمامة ذاهب العقل بجنون أو غيره، لأن العقل آلة التدبير؛ فإذا فات العقل فات التدبير. وفاقد الشيء لا يعطيه في الحالتيْن، أعني: حالة الصغر، والعته أو الجنون.

وفي الحديث الصحيح: ((رُفِع القلَمُ عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصّبيِّ حتى يَكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق)). هذا حديث صحيح، ورواه أحمد وأبو داود، والنسائي وابن ماجة، وغيرهم... من حديث عائشة.

٢- الذكورة: فالولاية الكبرى لا تصلح لها المرأة باتفاق العلماء؛ والدليل: قوله ﷺ: ((لَن يُفلِح قومٌ ولّوْا أمْرَهمُ امرأة)) رواه البخاري.

فالخليفة يحتاج أن يخلو بمستشاريه، ويُفاوض الخصوم، ويقود الجيوش، ويقرِّر السلم أو الحرب، والمرأة لا تستطيع ذلك، خاصّة وأنه قد يَعرض لها ما يَمنعها

من القيام بواجبات الخلافة، أو يُقلّل من فعاليّتها في ذلك مثل: الحيض، والنفاس، والرضاعة، وتربية الأولاد.

كما أنّ المرأة سريعة الانفعال، جيّاشة العاطفة، وشؤون الأمّة تحتاج إلى عقلٍ راجح ونظر بعيد، لا يتأثّر بمؤثّرات الهوى والعاطفة.

وليس في ذلك انتقاص للمرأة، أو حطٌّ من قَدْرها؛ بل هو في الحقيقة تكريم لها وصوْن لعفّتها، وحِرْص على ما تضطلع به من دوْر هامّ في بناء الأجيال. فالمرأة لم تُخلق إلاّ لتكون مستودَع الرحمة والحنان، تقرّ في بيتها، فتملؤه بالبهجة والسعادة.

ومن ثَمّ، فإنّ تقليد المرأة رئاسةَ الدّولة وضْع لها في غير موضِعها التي فُطرت عليه.

ومع ذلك فقد أثار شرْط الذكورة وما يزال يُثير تساؤلاً كبيراً ومهمّاً: لماذا يَحول الإسلام بين المرأة وتولّيها الولاية العامة، وقد أثبتتْ في الآونة الأخيرة قدْرَتَها السياسية، حيث وجدْنا مَن يتولّى رياسة الوزراء أو الحكومة في بعض البلاد الإسلامية وغير الإسلامية، في باكستان، وتركيا، والفيلبِّين، وبريطانيا، وغيرها... ومع ذلك أنا لست في موضع الدفاع عن هذا الرأي أو ذاك، ويكفينا أن نشير إلى تلك الشروط التي قرّرها المعنيّون بالسياسة الشرعية قديماً وحديثاً؛ لأن الوقت لا يتّسع لمناقشات وتحليلات وترجيحات. فارجع إلى بعض المصادر التي عرضت لقضيّة المرأة ومكانتها في الإسلام.

٣- **العدالة:** وهي التّحلّي بالفضائل، والتّخلّي عن الرذائل، وترك المعاصي وكلِّ ما يُخلّ بالمروءة؛ فلا بد أن يكون عفيفاً عن المحارم، لا يُعرف بشيء من الفسق

والفجور، متوقِّياً المآثم، بعيداً عن الشبهة، صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، معتدل المزاج، مألوفاً في الغضب والرضا، مثالاً في دينه ودنياه. فلا ينهض بمقاصد الإمامة إلاّ العدْل؛ فإن من لا عدالة له لا يؤمَن على نفسه، فضلاً عن أن يؤمن على عباد الله تعالى، ويوثق به في تدبير دينهم ودنياهم.

ومعلوم: أنّ وازع الدين وعزيمة الورع، لا تتم أمور الدين والدنيا إلاّ بهما، ومن لم يكن كذلك خبط في الضلالة، وخلط في الجهالة، واتّبع شهوات نفسه، وآثرها على مراضي الله تعالى ومراضي عباده، لأنه مع عدم تلبّسه بالعدالة وخلوّه من صفات الورع لا يبالي بزواجر الكتاب والسُّنّة، ولا يبالي أيضاً بالناس؛ لأنه قد صار متولِّيا عليهم نافذ الأمر والنهي فيهم.

فليس ينبغي لأهل الحلّ والعقد أن يبايعوا من لم يكن عدلاً، إلاّ أن يتوب ويتعذّر عليهم العدول إلى غيره. فعليهم أن يأخذوا عليه العمل بأعمال العادلين، والسلوك في مسالك المتّقين، ثم إذا لم يثبت على ذلك كان عليهم أمْره بما هو معروف ونهْيه عما هو منكر. ولا يجوز لهم أن يطيعوه في معصية الله، ولا يجوز لهم أيضاً الخروج عليه ومحاكمته بالسيف؛ فإن الأحاديث المتواترة قد دلّت على ذلك دلالة أوضح من شمس النهار.

وأما عزْل الإمام بالفسق، فإذا حدثت منه معصية توجب الفسق أو لا توجبه، وجبت عليه التوبة عنها. وأما أنها تؤثِّر في بطلان ولايته فلا، ومن ادّعى ذلك فعليه بالدليل.

٤ـ العلْم والثقافة: فلا بد أن يكون على درجة كبيرة من العلم والثقافة، ليتمكّن من معرفة الحق من الباطل في سياسة أمور الدولة، وتحقيق مصالح الأمّة،

ومفاوضة الخصوم والأعداء. وأوّل العلوم وأهمّها: العلْم بالأحكام الإسلامية والسياسة الشرعية.

وقد اشترط جمهور الفقهاء: أن يبلغ الخليفة بعلْمه درجة الاجتهاد، كي يكون عنده القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث والنوازل.

ويرى الحنفية، والإمام الشاطبي، وأبو حامد الغزالي: أن هذا الشرط ليس ضرورياً، وإنما يكفيه أن يحصل من العلْم الشرعي ما يستطيع به قيادة الأمّة، لا سيما إذا استعان بعلْم غيره من كبار فقهاء الشريعة الإسلامية.

يقول الشهرستاني: "ومالت جماعة من أهل السُّنّة إلى ذلك، حتى جوّزوا أن يكون الإمام غير مجتهد، ولا خبير بمواقع الاجتهاد، ولكن يجب أن يكون معه مَن يكون من أهل الاجتهاد، فيراجعه في الأحكام، ويستفتي منه في الحلال والحرام".

وهذا -في رأيي- هو الصحيح؛ فإن المقصود من نصْب الأئمة -كما يقول الشوكاني- هو: تنفيذ أحكام الله ﷻ. فمن بايعه المسلمون وقام بهذه الأمور، فقد تحمّل أعباء الإمامة. ولا دليل على أنه لا يولّى الأمر إلا من كان بهذه المنزلة من الكمال. وعليه أن ينتخب من العلماء المبرزين المجتهدين المحققين مَن يشاوره في الأمور، ويُجريها على ما ورد به الشرع، ويجعل الخصومات إليهم، فما حكموا به كان عليه إنفاذه، وما أمروا به فعَلَه.

وليس للإمام -إذا لم يكن مجتهداً- أن يستبدّ بما يتعلّق بأمور الدِّين، ولا يُدخل نفسه في فصل الخصومات، والحُكم بين الناس فيما ينوبهم؛ لأنّ ذلك لا يكون إلاّ مِن مجتهد.

وليس للمسلمين حاجة في إمام قاعد في مصَلاّه، ممسك سبحته، مؤثرٍ لمطالعة الكتب العلمية، مدرّس فيها لطلبة عصره، مصنّف في مشكلاتها، متورّع عن سفك الدماء والأموال، والمسلمون يأكل بعضهم بعضاً، ويظلم قويّهم ضعيفَهم، ويضطهد شريفُهم وضيعَهم؛ فإن الأمر إذا كان هكذا لم يحصل من الإمامة والسلطنة شيء، لعدم وجود الأهم الأعظم الذي شُرعت له. وهذا الكلام لا يعقله إلاّ الأفراد من أهل العلم.

٥- الكفاية السياسية: والمقصود بهذا الشرط: أن يكون عالِماً بوجوه فنّ السياسة وتدبير المصالح، قادراً على إدارة شؤون البلاد والنهوض بتَبِعة الحُكم وأعبائه. وأن يكون ذا خبرة ورأيٍ حصيف بأمر الحرب وتدبير الجيوش، وسد الثغور وحماية البيضة، وردع الأمّة والانتقام من الظالم والأخذ للمظلوم.

٦- أن يكون قرشياً: كما يقول الماوردي وغيره؛ إلا أنّ هذا على خلاف بين الفقهاء.

فقد ساروا في هذا الشرط على قولَيْن:

القول الأول: أن الإمام يشترط فيه أن يكون قرشياً؛ وهذا قول جمهور الفقهاء. وقد استدلّوا بما يلي:

أولاً: قوله ﷺ: ((الأئمة من قريش))، حديث صحيح رواه أحمد.

قوله ﷺ أيضاً: ((الناس تَبَع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم))، حديث متفق عليه في البخاري ومسلم.

ويقول القرطبي في (المُفْهِم): "هذا الخبر عن المشروعية، أي: لا تنعقد الإمامة الكبرى إلاّ لهم متى وُجد منهم واحد"، مشيراً بذلك إلى قوله ﷺ: ((لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان)) فهذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر على: أنّ الخلافة مختصة بقريش، لا يجوز عقدها لأحدٍ غيرهم. وهذا الشرط من مسائل الإجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيه خلاف ولا يُعتد بقول الخوارج.

والمصلحة في اشتراط النسب القرشي: دفع التنازع والاختلاف على الخليفة، ومساعدته على كمال تنفيذ مهامّه، لِما لقريش من مكانة عالية في الجزيرة العربية. ولو جُعل الأمر في سواهم، لتوقّع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم.

وفي ذلك يقول القرطبي: "قوله ﷺ: ((الناس تَبَع لقريش في هذا الشأن)) يعني به شأن الولاية والإمارة، وذلك أنّ قريشاً كانت في الجاهلية رؤساء العرب وقادتها، لأنهم أهل البيت والحرم، حتى كانت العرب تسميهم: "أهل الله". وإليهم كانوا يرجعون في أمورهم، ويعتمدون عليهم فيما ينوبهم؛ ولذلك توقّف كثير من الأعراب من الدخول في الإسلام قبل أن تدخل فيه قريش، فلما أسلموا ودخلوا فيه، أطبقت العرب على الدخول في الدين، بحكم أنهم كانوا لهم تابعين، ولإسلامهم منتظرين، كذا ذكره ابن إسحاق وغيره...

فهذا معنى تبعيّة الناس لهم في الجاهلية. ثم لّما جاء الإسلام استقرّ أمر الخلافة والمُلك في قريش، شرعاً ووجوداً؛ ولذلك قالت قريش يوم السقيفة للأنصار: "نحن الأمراء، وأنتم الوزراء". فقال عمر في كلامه: "إن هذا الأمر لا تعرفه الناس إلاّ لهذا الحي من قريش"، فانقادوا لذلك ولم يخالف فيه أحد، وهو إجماع السلف والخَلَف.

ثانياً: القول الثاني في قضية النسب القرشي في الخلافة يقول: لا يُشترط في الإمام أن يكون قرشياً. وهذا ما ذهب إليه: ابن خلدون، وأبو بكر الباقلاني، وهو قول كثيرين من المعاصرين. وقال إمام الحرميْن: "ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وضْعها إلى النسب".

أصحاب هذا القول يستدلّون بما يلي:

أنّ شرط النسب القرشي في الإمام الأعظم موقوت بزمن عصبية قريش، ، وأنّ العلة في اشتراط الإمامة بقريش هي لعصبيتها الغالبة على مَن سواها من قبائل العرب.

وقالوا أيضاً: النسب القرشي إن كان مشروطاً لذاته فليس الغاية تقتضيه، لأنّ حراسة الدين وسياسة الدنيا تكون من الكفء القادر أيّاً كان نسبه. وإن كان مشروطاً لما لقريش من المنعة والقوّة التي يستعين بها الخليفة على أداء واجبه وجمْع الكلمة حوله، فهو شرط زمنيّ مآله اشتراط أن يكون الخليفة من قوم أولي عصبيةٍ غالبة. ولا إطراء لاشتراط القرشية؛ ذلك أن وقوع إجماعٍ على قرشية الإمام معلّل بمصلحة قوّة قريش ومَنعتها وقُدرتها، فلمّا ضعف أمر قريش، وتلاشت عصبيّتها، اقتضت الضرورة الشرعية للمحافظة على أصل المصلحة: أن تنتقل الإمامة العظمى من قريش إلى غيرها ذات عصبية غالبة بشوكتها القاهرة على من سواها؛ لأنه بها ينتظم أمر المِلّة، وتتوحّد كلمة المسلمين من التفرّق، وتُصان غاية الشارع الكبرى من وضْع الإمامة في خلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا بها، إذ الحُكم يدور عندئذٍ مع علّته وجوداً وعدماً، وحيث تكون المصلحةُ فثمّ شرع الله سبحانه.

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (السياسة الشرعية): "تضافرت الأدلّة

على: أنّ الرياسة العليا في الحكومة الإسلامية ليست حقاً لقريش ولا لغير قريش، لأنه لم يَرِد في القرآن الكريم ولا في السُّنّة الصحيحة ما يدلّ على أنّ أمر المسلمين بعد رسول الله ﷺ يكون في أسرة خاصّة ولأفراد معيّنين. ومقتضى ترْك هذا التعيين: أن يكون أمْر الرياسة العليا موكولاً إلى الأمّة تختار له من تشاء. ورسول الله ﷺ لم يستخلف على الناس أحداً، ولو كان الأمر وراثياً لعهد به إلى صاحبه. والمسلمون لّما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة على أثر وفاة الرسول واختلفوا في من يلي الأمر بعده، كانت حُجج الفريقين المختلفيْن ناطقة بأنهم لا يعرفون الأمر حقّاً لمعيّن، حتى أنّ بعض الأنصار دعا إلى بيعة سعد بن عبادة، وبعضهم قال للمهاجرين: "منّا أمير ومنكم أمير". وأبو بكر لّما حاجّهم بأنّ الأئمة من قريش، لم يَحجّهم به على أنه نص من الدِّين، ولكن على أنه نظر صحيح، لِما لقريش إذ ذاك من العصبية والمنعة. وقد بيّن أبو بكر نفسه وجهة هذا النظر إذ قال: "إنّ هذا الأمر إن تولّته الأوس نافستْها عليهم الخزرج، وإن تولّته الخزرج نافسته عليهم الأوس. ولا تدين العرب إلاّ لهذا الحيّ من قريش". ولو كان نصاً من الدِّين، ما خفي على جميع من كان في السقيفة من الأنصار والمهاجرين ما عدا أبا بكر، وما احتاج أبو بكر إلى حديث المنافسة بين الأوس والخزرج، وما ساغ لعمر أن يقول وهو يفكّر زمن خلافته في من يستخلفه: "ولو كان سالم مولى حذيفة حيّاً لولّيْتُه"، إن صحّ هذا القول منه؛ يقول الشيخ أيضاً: "إذ كيف يولّي مولىً بعد ما سمع في السقيفة أنّ الأئمة من قريش؟! ويؤيّد هذا: النصوص الواردة بالاعتماد على الأعمال لا على الأنساب، وبالتبرؤ من عصبية الجاهلية، بأنّ أكرم الناس عند الله أتقاهم".

وفي ضوء ما تقدّم: يمكن أن نفهم أيضاً قول إمام الحرمين الجويني: "ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها على النسب، ولكن خصّص الله هذا المنصب العليّ

والمرقب السنيّ بأهل بيت النبي، فكان ذلك من فضل الله يؤتيه من يشاء".

فكأني بالإمام الجويني لا يرى له مستنداً لا من النقل ولا من العقل، ولذلك قال في موضع آخَر: "وهذا ممّا يختلف فيه بعض الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال".

وهنا يجب التنبيه على ثلاثة أمور:

الأوّل: أنّ هذا الشرط خاص بالإمامة العظمى عندما تتوحّد الأمّة ويتولى أمر المسلمين خليفة واحد، إذ أجمعت الأمة على أنّ جميع الولايات تصحّ لغير قرشي ما خلا الإمامة الكبرى؛ فهي المقصودة بالحديث قطعاً.

الثاني: أنه إذا لم يوجد من أفراد قبيلة قريش من تتوافر فيهم شروط الخلافة، فيقدّم غير القرشي؛ فينبغي أن يتفطّن للعلة الحقيقية التي ينبغي أن يدور معها وصْف القرشية؛ وهذا ما أشار إليه الرسول ﷺ بقوله: ((إنّ هذا الأمر في قريش ما أقاموا الدِّين)). فإن خالفوا أمر الله وأمر رسوله، فغيْرهم ممّن يقيم شرع الله وينفّذ أوامره أوْلى منهم.

الثالث: أنه من تولّى الحُكم في بلد من البلاد الإسلامية، واستتبّ له، فهو إمام شرعيّ تجب بيْعته وطاعته، وتَحرم منازعته وعصيته، ويكون له حُكم الإمام الأعظم في جميع الأشياء، وإن لم يكن قرشياً، لحديث أنس في (صحيح البخاري) قال: قال رسول الله ﷺ: ((اسمعوا وأطيعوا، وإن استُعمل عليكم عبدٌ حبشيّ كأن رأسه زبيبة)).

على أننا نقول: أين الخليفة القرشي المستجمِع للشروط اللازمة؟ وإذا وُجد فهيهات أن يجتمع عليه المسلمون كافة في شتى أقطار الأرض؟ كيف وأبو حامد الغزالي المتوفى سنة (٥٠٥هـ) يقول في عصره: "إن تقدير قرشيٍّ، مجتهد،

مستجمِع الصفات، متصدٍّ لطلب الإمامة، هذا لا وجود له في عصرنا"، كما أنّ استبداله والتصرف فيه بالخَلع والانتقال هذا محال في زماننا.

٧- الحرية: وهذا الشرط ذكَره أو نصّ عليه كتاب (السياسة الشرعية) في شروط الإمام أو الحاكم؛ وذلك أنّ العبد لا يصلح أن يكون رئيس دولة، فهو لا يملك أمْر نفْسه، ثم هو مشغول بخدمة سيِّده. ومن عادة الأحرار ألاّ يُطيعوا العبيد لِقصور أهليّتهم ومكانتهم. والأحاديث التي وردت في طاعة الأمير وإن كان عبداً حبشياً محمولة على غير ولاية الحُكم، أو إذا كان الذي استعمله وأمَر بطاعته الخليفة، أو أنها وردت على سبيل المبالغة في طاعة وليّ الأمر، أو إذا تغلّب بالقوّة واستتبّ له الأمر فيجب طاعته إخماداً للفتن وصيانةً للدماء.

٨- سلامة الحواس والأعضاء:

قالوا: ما يتعلّق بالحواسّ، فيشترط سلامة البصر والسمع والنطق، فلا يصلح من ابتُلي بالعمى أو الصمم أو الخرس -أي: الأعمى أو الأصم أو الأخرس- لهذا المنصب الخطير، لأنها تؤثّر في العمل المنوط بوليّ الأمر.

وأمّا ما يتعلّق بالأعضاء الخَلقية أو التكوينية الأخرى، كالأيدي والأرجل، فكلّ ما لا يؤثِّر فقْده في رأي الإمام أو عمله فلا يمنع من عقد الإمامة.

وأختم هذا الكلام في هذا الشرط بقول الشوكاني: "المقصود بالولاية العامة هو: تدبير أمور الناس على العموم والخصوص، وإجراء الأمور مجاريها، ووضْعها مواضعها؛ وهذا لا يتيسّر ممّن في حواسّه خلل، لأنها تقتضي نقص التدبير إمّا مطلقاً أو بالنسبة إلى تلك الحاسة. وأمّا سلامة الأطراف فلا وجْه لاشتراطها؛ فإنّ الأعرج والأشلّ لا

ينقص من تدبيره شيء، ويقوم بما يقوم به من ليس كذلك. ومعلوم أنه لا يراد من مثل الإمام السِّباق على الأقدام، ولا ضرب الصولجان، ولا حمل الأثقال".

وبالجملة: فإن هذه العيوب التي تؤثِّر في الرأي والعمل قد تختلف من عصر إلى عصر؛ ومن ثَمّ يُصبح المقياس الصحيح هنا هو: قدرة الحاكم على القيام بمسؤولياته دون معوّقات.

طُرق تولية وليِّ الأمر الاختيارية القهرية

"الإمامة" ضربان: اختيارية وقهرية.

وتنعقد الإمامة الاختيارية بطريقَيْن، والقهرية بطريق ثالث؛ فهذه طُرق ثلاثة لانعقاد الإمامة.

الطريق الأولى في الإمامة الاختيارية - بيعة أهل الحلّ والعقد- :

وهي تنعقد أو تتمّ بواسطة طائفتَيْن:

الطائفة الأولى: أهل الاختيار، وهم أهل الحلّ والعقد من الأمراء، والعلماء، ورؤساء الناس ووجوههم، ويشترط فيهم شروط ثلاثة:

١. العدالة.

٢. العلْم الذي يتوصّلون به إلى معرفة مَن يستحقّ الإمامة على الشروط المعتبَرة فيها.

٣. الرأي والحكمة المؤدِّيان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

الطائفة الثانية: فهم أهل الإمامة، وقد سبقت الشروط المعتبرة فيهم، فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار، تصفّحوا أحوال أهل الإمامة، الموجودة فيهم شروطها، فقدّموا للبيعة منهم أكثرَهم فضلاً وأكملَهم شروطاً، ومَن يُسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقّفون في بيْعته، مع مراعاة أحوال الزمان وملابساته؛ فيُقدِّمون الأعلم عند ظهور البدع، وقلّة العلْم، وسكون الفِتن، ووفرة الأمن. ويُقدِّمون الأشجع عند ظهور العدوّ وأهل الفساد والبغاة. فإن تعيّن لهم مِن بين أهل الإمامة مَن أدّاهم الاجتهاد إلى اختياره، عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت بيعتهم له بالإمامة؛ فلزِم كافّة الأمّة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته.

وهكذا تمّت بيعةُ شيخ أصحاب النبي ﷺ: أبي بكر الصِّدِّيق > ؛ حيث بايعه كبار الصحابة في سقيفة بني ساعدة كما في (الصحيحيْن). قال عمر: "ابْسُطْ يدك يا أبا بكر!"، فبسط يده، فبايعه عمر، وبايعه المهاجرون. ثم بايعه الأنصار. وكانت هذه البيعة قبل دفْن رسول الله ﷺ. فقد كَرِه الصحابة أن يَبيتوا يوماً وليس لهم إمام، وليسوا في جماعة.

فلمّا كان الغد، دعا عمر الناس في المسجد إلى البيعة العامّة فقال: إن أبا بكر صاحب رسول الله ﷺ ثاني اثنيْن، فإنّه أوْلى المسلمين بأموركم، فقوموا فبايعوه!" رواه البخاري.

الطريق الثانية في البيعة الاختيارية: الاستخلاف:

فإنّ استخلاف الإمام القائم، وعهده بالإمامة إلى مَن بعده، هو شكل آخَر من أشكال البيعة في الإسلام. وهو ممّا انعقد إجماع الأمّة على جوازه، ووقع الاتّفاق على صحّته.

فقد عهد الصِّدِّيق إلى عمر، وعهد بها عمر إلى أهل الشورى السِّتّة، وهم كما تعرفون: عثمان، وعلي، والزبير، وسعد، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، ومعهم عبد الله بن عمر ليرجِّح الكفّة إذا تساوت كفّتان، أو ليرجّح إحدى الكفّتيْن إذا تساوت كفّتان في الاختيار. ولذلك اجتمعوا بعد ذلك، واختاروا عثمان } ؛ فكان عثمان ثالث الخلفاء الراشدين. ولم ينكر ذلك أيضاً الصحابة على عمر في هذا الاستخلاف.

وإذا أراد الإمام أن يعهد بها، فعليه أن يجهد رأيه في الأحقِّ بها، والأقوم بشروطها.

وحاصله -كما يقول النووي- : أنّ المسلمين أجمعوا على: أنّ الخليفة إذا حضرتْه مقدّمات الموت، وقبل ذلك، يجوز له الاستخلاف ويجوز له ترْكه. فإن ترَكه فقد اقتدى بالنبي ﷺ، وإلاّ فقد اقتدى بأبي بكر. وأجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان إذا لم يستخلف الخليفة".

ويرى ابن حزم: أنّ هذه هي الطريق المثلى من وجهة نظره في تولية الإمامة، فهو يقول:

"عقد الإمامة يصحّ بوجوه:

أوّلها وأفضلها وأصحها: أن يعهد الإمام الميِّت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته. وسواء فعل ذلك في صحّته، أو في مرضه، أو عند موته؛ إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه، كما فعل النبي ﷺ بأبي بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز. وهذا هو الوجه

الذي نختاره ونكْرَه غيرَه، لِما في هذا الوجه من اتّصال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفْع ما يُتخوّف من الاختلاف والشغب ممّا يُتوقّع في غيره من بقاء الأمّة فوضى، ومن انتشار الأمر، وارتفاع النفوس، وحدوث الأطماع.

وإنما أنكر من أنكر من الصحابة } ومن التابعين بيْعة يزيد بن معاوية والوليد وسليمان؛ لأنهم كانوا غير مرضيِّين، لا لأنّ الإمام عهد إليهم في حياته".

وكأني بابن حزم يضع نصب عينيْه مصلحة الأمّة في عدم انقسامها شِيَعاً وأحزاباً حول هذا الإمام أو الأمير، فتختلف الأمّة، وينفرط عقدها وتجمّعها. وعموماً، فإنّ هذا الذي قاله أبو محمد بن حزم، أشار إليه من قبْل أبو بكر الصِّدِّيق > حينما عهد إلى عمر بن الخطاب > بالأمر مِن بَعْده، فقال: "اللهم إني لم أُرِدْ بذلك إلا صلاحَهم، وخِفتُ عليهم الفتنة". وأشار إليه كذلك أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر } إذ يقول: "دخلْتُ على حفصة فقالت: أعلِمْتَ أنّ أباك غير مستخلِف؟ قال: ما كان ليفعل. قالت: إنه فاعل. قال: فحلفتُ أنِّي أكلِّمه في ذلك. فسكتُّ حتى غدوتُ ولم أكلِّمْه. فكنت كأنّما أحمل بيميني جبلاً، حتى رجعتُ، فدخلتُ عليه. فسألني عن حال الناس وأنا أخبره. ثم قلتُ له: إنِّي سمعت الناس يقولون مقالة، فآليتُ أن أقولها لك. زعموا أنك غير مستخلِف، وإنه لو كان لك راعِي إبل أو راعي غنم، ثم جاءك وترَكَها، رأيتَ أن قد ضيّع؛ فرعاية الناس أشدّ. فوافقه قولي. فوضع رأسَه ساعة، ثم رفعَه إليّ فقال: إن الله ﷻ يحفظ دينَه. وإنِّي لئِنْ لا أستخلِف فإنّ رسول الله ﷺ لم يستخلف. وإن أستخلفْ، فإن أبا بكر قد استخلف. قال: فوالله ما هو إلاّ أنْ ذكَر رسول الله ﷺ وأبا بكر، فعلمْتُ أنه لم يكن ليعدِل برسول الله ﷺ أحداً، وأنه غير مستخلِف". رواه البخاري ومسلم.

يقول صديق حسن خان على سبيل المثال: "ولا يُتّهم الإمام في هذا الأمر، وإن عهد إلى أبيه أو ابنه، لأنه مأمون على النظر لهم في حياته، فأوْلى أن لا يحتمل فيهم تبِعَة بعد مماته، خلافاً لِمَن قال باتّهامه في الولد أو الوالد، أو لِمَن خصّص التّهمة بالولد دون الوالد؛ فإنه بعيد عن الظِّنّة في ذلك كله، لا سيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه من إيثار مصلحة أو توقّع مفسدة، فتنتفي الظِّنّة عند ذلك رأساً، كما وقع في عهد معاوية لابنه يزيد، وإن كان فعْل معاوية مع وفاق الناس له حجّة في هذا الباب. والذي دعا معاويةَ إلى إيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه، إنّما هي مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحلّ والعقد عليه حينئذ من بني أمية؛ إذ بنو أميّة لا يرضوْن سواهم، وهم عصابة قريش، وأهل المِلّة أجمع، وأهل الغلب منهم. فآثره بذلك دون غيره ممّن يُظنّ أنه أوْلى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهمّ عند الشارع، وإن كان لا يُظَنّ عن معاوية غير هذا، فعدالته وصُحبتُه مانعة من سوى ذلك، وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه دليل على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممّن يأخذهم في الحق هوادة، وليس معاوية ممّن تأخذه العزّة في قبول الحق؛ فإنهم كلّهم أجلّ من ذلك، وعدالتهم مانعة منه. ثم إنه وقع مثل ذلك من بعد معاوية من الخلفاء الذين كانوا يتحرّوْن الحق ويعملون به مثْل: عبد الملك وسليمان من بني أمية، والسفاح والمنصور والمهدي والرشيد من بني العباس، وأمثالهم ممّن عُرف عدالتهم وحُسن رأيهم للمسلمين والنظر لهم.

ولا يُعاب عليهم إيثار أبنائهم وإخوانهم، وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك؛ فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء، فإنهم كانوا على حين لم تَحدث طبيعة المُلك، وكان الوازع دينياً. فعند كل أحد وازع من نفسه، فعهدوا إلى مَن يرتضيه الدِّين فقط، وآثروه على غيره، ووكلوا كلّ مَن يسمو إلى ذلك إلى وازِعه.

والمهمّ: أنه إذا استقرت الخلافة لِمَن تقلّدها إمّا بعهد أو اختيار، لزم كافة الأمّة أن يعرفوا إفضاء الخلافة إلى مستحقِّها، وعليهم تفويض الأمور العامة إليه من غير افتيات عليه، ليقوم بما وُكل إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال.

إنّ المعتبر في ذلك كلّه هو: وقوع البيعة له من أهل الحلِّ والعقد؛ فإنها هي الأمر الذي يجب بعْده الطاعة، وتَثبت به الولاية، وتحرُم معه المخالفة؛ وقد قامت على ذلك الأدلة وثبتت به الحُجّة.

الطريقة الثالثة من طُرق تولية الإمام أو الحاكم في الإسلام: الطريق القهرية:

وهي: قهْر صاحب الشّوْكة أي: الغلبة أو القوّة؛ فإذا خلا الوقت عن إمام، فتصدّى للإمامة من هو من أهلها، وقهَر الناسَ بشوْكته وجنوده بغير بيْعة أو استخلاف، انعقدت بيْعتُه ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتُهم. ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصحّ، لِما قدّمناه من مصلحة المسلمين وجمْع كلِمتِهم.

وهذا الذي قاله ابن جماعة هو الذي اتّجه إليه جماهير أهل العلْم، بل انعقد عليه الإجماع. قد أسّس هذا الإجماع -إن صحّتْ دعوى الإجماع- على مبدأ ارتكاب أخفّ الضّررْين؛ إذ عند الموازنة بين الضرر الناشئ عن وصول الحاكم إلى منصب الخلافة بطريق التغلب، والضرر الناشئ عن مقاومته والخروج عليه من انقسام الجماعة، وحدوث الفتن، وانشغال المسلمين بحروب بعضِهم البعض، وإراقة الدماء، وإضاعة الجهود والأموال، يظهر بوضوح أنّ الأضرار الناتجة عن الاحتمال الثاني أشدّ جسامة وأكثر خطورة من الأضرار الناجمة عن الاحتمال الأوّل.

وقد أشار إلى هذا المعنى كثيرون، منهم العلامة الدسوقي في (حاشيته) إذ يقول:

"اعلمْ أنّ الإمامة العظمى تَثبت بأحد أمور ثلاثة:

إمّا بإيصاء الخليفة الأوّل، وإمّا بالتغلب على الناس لأنّ مَن اشتدّتْ وطأتُه بالتغلب وجبَتْ طاعتُه. ولا يراعى في هذا شروط الإمامة، إذ المدار على درء المفاسد وارتكاب أخفّ الضررَيْن. ثلاثة: وإمّا بيْعة أهل الحلّ والعقد".

ونخلص من هذا بتلك القاعدة المهمّة: مَن غَلب فتولّى الحُكم واستتبّ له، فهو إمام تجب بيعتُه وطاعتُه، وتحرُم منازعتُه ومعصيتُه، وإن لم يستجمع الشروط.

قال الإمام أحمد: "ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة، وسُمّي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخِر أن يبيت ولا يراه إماماً، بَراً كان أو فاجراً".

واحتجّ الإمام أحمد بما ثبت عن ابن عمر } أنه قال: "وأصلّي وراء مَن غلَب".

وكان عبد الله بن عمر } امتنع أن يبايع لعبد الله بن الزبير، أو لعبد الملك بن مروان، فلمّا غلَب عبد الملك واستقام له الأمر، بايعه وكتب إليه: "إني أُقِرّ بالسمع والطاعة لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين، على سُنّة الله وسُنة رسوله ما استطعت. وإنّ بَنيّ قد أقرّوا بمثل ذلك". رواه البخاري.

وقال الإمام الشافعي: "كلّ مَن غَلب على الخلافة بالسّيف حتى يُسمّى خليفة، ويجمع الناس عليه، فهو خليفة".

وقال ابن حجر # : "وقد أجمع الفقهاء على: وجوب طاعة السلطان المتغلِّب، والجهاد معه، وأنّ طاعته خير من الخروج عليه لِما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء".

والخلاصة: أنّ أهل العلْم متّفقون على طاعة مَن تغلّب عليهم في المعروف، يروْن نفوذ أحكامه، وصحّةَ إمامته، لا يختلف في ذلك اثنان. ويروْن المنع من الخروج عليهم بالسيف، وتفريق الأمّة، وإن كان الأئمة فَسَقة، ما لم يرَوْا كفراً بواحاً. ونصوصهم في ذلك موجودة عن الأئمة الأربعة وغيرهم وأمثالهم ونظرائهم...

وأكتفي بهذا القَدْر، وإن شاء الله تعالى إذا جمعنا الله بكم في لقاء آخَر، نتناول الكلام عن قواعد الإمامة.

أهمّ القواعد التي تتعلّق بالإمامة، كما قرَّرها أهل العلْم

القاعدة الأولى: وجوب عقد البيعة وتحريم نقْضها:

والبيعة هي: معاهدة بين الإمام والرعية على الطاعة، كأنّ المبايع يعاهد أميره على أن يسلِّم له النظر في أمْر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويُطيعه فيما يُكلّفه به من الأمر على المنشط والمكْرَه. فكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده، جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد؛ فأشبه ذلك فعْل البائع والمشتري، فسُمِّي: "بيعة"، مصدر باع، وصارت "البيْعة" مصافحة بالأيدي.

وإذا انعقدت الإمامة، وجب على الناس كافة مبايعة الإمام على السمع والطاعةِ، وإقامة كتاب الله وسُنّة رسول الله ﷺ.

يقول القرطبي: "ومن تأبّى على البيعة لعُذر، عُذِر. ومن تأبّى بغير عذرٍ، جُبِر وقُهِر لئلاّ تفترق كلمة المسلمين".

وهذه البيعة تُسمّى: "بيعة الأمراء"، وسُمِّيت بذلك لأن المقصود بها تأكيد السمع والطاعة، وعدم الخروج والافتيات على الإمام كما في حديث عبادة: ((بايعْنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، في العُسر واليُسر، والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى ألا ننازع الأمر أهله. قال: إلاّ أن تروْا كُفراً بواحاً، عندكم فيه من الله برهان)) أي: حُجة بيِّنةً وأمراً لا شك فيه، يحصل به اليقين أنه كفر.

وليس مِن شرط ثبوت الإمامة أن يبايعه كلّ من يصلح للمبايعةِ، ولا مِن شرط الطاعة على الرجل أن يكون من جملة المبايعين؛ فإن هذا الاشتراط في الأمريْن مردودٌ بإجماع المسلمين، أوّلهم وآخِرهم، سابقهم ولاحقهم.

وهذه البيعة لا يجوز نقضُها وإن كان الحاكمُ ظالماً أو فاسقاً، وقد أجمعَ أهلُ السُّنة على: أنّ السلطان لا ينعزل بالفِسق.

وقد مرّ بنا في حديث عبادة المتّفق على صحّته: ((وألاّ نُنازع الأمْر أهلَه، إلاّ أن ترَوْا كُفراً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان)).

وقد دلّ على ذلك أيضاً: ما أخرجه الإمام مسلم في (صحيحه): أنّ عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((مَن خَلَع يداً من طاعةٍ، لقيَ الله يوم القيامة لا حُجّة له)) أي: لا يجد حُجةً يحتجُّ بها عند السؤال، فيستحقُّ العذابَ والنكال، لأنّ رسول الله ﷺ قد أبلغه ما أمره الله بإبلاغهِ من وجوبِ السمع والطاعة لأولي الأمر.

و((مَن مات ليس في عُنقه بيْعة، مات مِيتة جاهلية))، هذا الحديث في "صحيح مسلم، ويعني بـ: ((ميتة جاهلية)): أنهم كانوا فيها لا يبايعون إماماً ولا يدخلون تحت طاعةٍ. فمن كان من المسلمين لم يدخل تحت طاعةِ إمامٍ، فقد شابَههم في ذلك، فإن مات على تلك الحالة مات على مثْل حالهم مرتكباً كبيرةً من الكبائر. كما قال القرطبي في (المُفْهِم).

وقال النووي في (شرح صحيح مسلم): "أي على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم".

فإن خرج أحدٌ على الإمام الذي تمّتْ له البيعة، فنازعه وطلب البيْعة لنفسه، نُهي عن ذلك، فإن لم ينته قوتل، فإنْ لم يندفع شرُّه إلاّ بقتْله فَقُتلَ كان هدراً".

برهان ذلك: حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ قال: ((مَن بايع إماماً، فأعطاه صفقة يدِه وثمرة قلبه، فلْيُطِعْه إن استطاع. فإن جاء آخَر ينازعُه، فاضربوا عنُق الآخَر)) أخرجه مسلم.

وحديث أبي هريرة > قال: قال رسول الله ﷺ: ((ستكون خلفاء فتكثر. قالوا: فما تأمُرنا؟ قال: فُوا بِبَيْعة الأوّل فالأوّل، وأعْطُوهم حقّهم)) يعني: به.

كما يقول القرطبي في (المفهم): السمع والطاعة، والذّبّ عِرضاً ونفساً، والاحترام والنصرة له على مَن بغَى عليه: ((فإنّ الله سائلهم عمّا استرعاهم)) متفق عليه رواه البخاري ومسلم.

يقول النووي: إذا بويع خليفة بعد خليفة، فبيْعة الأول صحيحة يجب الوفاء بها، وبيْعة الثاني باطلة يَحرم الوفاء بها، ويَحرم عليه طلبها. وسواء عقدوا للثاني عالِمين بعقد الأوّل أو جاهلين، وسواءٌ كانا في بلديْن أو بلدٍ أحدهما في بلد الإمام المنفصلِ والآخرُ في غيره".

وبرهان ذلك أيضاً: حديث عرفجة > عن النبي ﷺ قال: ((ستكون هنات وهنات -أي: فتنٌ وأمورٌ حادثة-. فمَن أراد أن يفرّق أمْر هذه الأمّة وهي جميعٌ، فاضربوه بالسيف كائناً مَن كان)) رواه مسلم.

القاعدة الثانية: جواز نصب المفضول مع وجود الفاضل:

بمعنى أنه: يجوز نصب المفضول مع وجود الفاضل خوفَ الفتنة، وألاّ يستقيم أمْر الأمة؛ وذلك أنّ الإمام إنما نُصبَ لدفع العدوّ، وحماية البيضة، وسدّ الخلل، واستخراج الحقوق، وإقامة الحدود، وجباية الأموال لبيت المال، وقسْمتها على أهلها، فإذا خيف بإقامة الأفضل الهرج والفساد وتعطيل الأمور التي لأجْلها يُنصب الإمام، كان ذلك عذراً ظاهراً في العدول عن الفاضل إلى المفضول.

وفي ذلك يقول أبو محمد بن حزم: "ذهبت طوائف من الخوارج، وطوائف من المعتزلة، وطوائف من المرجئة منهم محمد بن الطيب الباقلاني ومَن اتّبعه، وجميع الرافضة من الشِّيعة، إلى: أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه. وذهبت طائفة من الخوارج، وطائفة من المعتزلة، وطائفة من المرجئة، وجميع الزيدية من الشّيعة، وجميع أهل السُّنّة، إلى: أنّ الإمامة جائزةٌ لِمَن غيره أفضل منه. وما نعلم لَمن قال إن الإمامة لا تجوز إلا لأفضل مَن يوجد حُجّةً أصلاً، لا من قرآنٍ، ولا من سُنّةٍ، ولا من إجماعٍ، ولا من صحّة عقلٍ، ولا من قياسٍ، ولا قول صاحبٍ؛ وما كان هكذا فهو أحقّ قولٍ بالاطِّراح.

وقد قال أبو بكر > يوم السقيفة: "قد رضيت لكم أحدَ هذيْن الرجليْن -يعني: أبا عبيدة وعمر-، وأبو بكر أفضل منهما بلا شكّ؛ فصح بما ذكرْنا إجماع جميع الصحابة } على جواز إمامة المفضول. ثم عهِد عمر > إلى ستّة رجالٍ، ولا بد أنّ لبعضهم على بعض فضلاً، وقد أجمع أهل الإسلامِ

حينئذ على أنه إن بويع أحدُهم فهو الإمام الواجب طاعته؛ وفي هذا إطباق منهم على جواز إمامة المفضول. ثم مات علي > ، فبويع الحسن، ثم سلّم الأمر إلى معاوية، وفي بقايا الصحابة من هو أفضل منهما بلا خلاف، ممّن أنفق قبل الفتح وقاتل، فكلّهم أوّلهم عن آخِرهم بايع معاوية، ورأى إمامته؛ وهذا إجماع متيقّن على جواز إمامة من غيره أفضل منه بيقين لا شك فيه".

القاعدة الثالثة: في الصبر على جوْر الأئمة:

والصبر على جوْر الأئمة أصل من أصول أهل السُّنّة والجماعة، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في (الفتاوى).

فلا تكاد ترى مؤلّفاً في السُّنّة يخلو من تقرير هذا الأصل، والحضّ عليه. وهذا من محاسن الشريعة الغرّاء، وحكمة الشارع الشريف؛ فإن الصبر على جوْر الأئمة وظُلمهم -مع كونه هو الواجب شرعاً-، فإنه أخفّ من ضرر الخروج عليهم، ونزع الطاعة من أيديهم، ممّا ينتج عن الخروج عليهم من المفاسد العظيمة. فربما سبّب الخروج حدوثَ فتنة يدوم أمدُها، ويستشري ضررها، ويقع بسببها سفْك للدماء وانتهاك للأعراض وسلب للأموال، وغير ذلك من أضرار كثيرة، ومصائب جسيمة على البلاد والعباد.

وجاء في (شرح العقيدة الطحاوية): "ولا نرى الخروج على أئمّتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا. ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم. ونرى طاعتَهم من طاعة الله ﷻ فريضة، ما لم يأمروا بمعصية. وندعو لهم بالصلاح والمعافاة".

وقال شارح (الطحاوية): "وأمّا وليّ الأمر، فقد يأمر بغير طاعة الله، فلا يُطاع إلاّ فيما هو طاعة لله ورسوله. وأما لزوم طاعتهم وإن جاروا، فلأنه يترتّب على الخروج من طاعتهم من المفاسد أضعافُ ما يحصل من جوْرهم؛ بل في الصبر على جوْرهم تكفيرُ السيئات ومضاعفة الأجور، فإن الله تعالى ما سلّطهم علينا إلاّ لفساد أعمالنا، والجزاء من جنس العمل؛ فعلينا الاجتهاد بالاستغفار والتوبة، وإصلاح العمل، قال تعالى: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا قُلۡتُمۡ أَنَّىٰ هَٰذَاۖ قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٦٥]. وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعۡضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعۡضَۢا بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٩].

فإذا أراد الرعية أن يتخلّصوا مِن ظُلم الأمير، فلْيتركُوا الظلم.

فهذا موقف أهل السُّنّة والجماعة من جوْر السلطان، يقابلون بالصبر والاحتساب، ويعزون حلول ذلك الجوْر بهم إلى ما اقترفتْه أيديهم من خطايا وسيئات، كما قال الله -جل وعلا-: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ﴾ [الشورى: ٣٠]. فيهرعون إلى التوبة والاستغفار، ويسألون الله ﷻ أن يكشف ما بهم من ضرّ. ويسلكون الطّرق الشرعية لرفْع الظلم عنهم بحكمةٍ ورفق. ولا يُقدمون على شيء مّما نهى عنه الشرع المطهّر في هذه الحال، مِن حمْل سلاح، أو إثارة فتنةٍ، أو نزع يدٍ من طاعة، لعِلْمهم أنّ هذه الأمور إنما يفزع إليها من لا قدْرَ لنصوص الشرع في قلبه من أهل الأهواء الذين تُسيِّرهم الآراءُ لا الآثار، وتتخطّفهم الشُّبهُ ويستزلّهم الشيطان، ولعلمهم أيضاً بما يترتب على هذه الأمور من مفاسد أعظم، ومنكرات أشدّ.

وكما قال معاوية رضي الله عنه لأهل المدينة: "إيّاكم والفتنة! فلا تهمّوا بها! فإنها تُفسد المعيشة، وتكدّر النعمة، وتورث الاستئصال".

هذا، والأحاديث كثيرة في وجوب الصبر على ظلْم الحكّام والمسؤولين، ولعلّنا قد ذكَرْنا فيما مضى بعضها، ولا بأس من التذكرة بطرف منها هنا:

مثل حديث ابن عباس { أنّ النبي ﷺ قال: ((مَن رأى من أمِيره شيئاً يكرَهُه فلْيصبِرْ! فإنه مَن فارق الجماعة شبراً فماتَ، فميتةً جاهلية)) متفق عليه، رواه الشيخان.

وحديث عبد الله بن مسعود > : ((أن رسول الله ﷺ قال: إنها ستكون بعْدي أثَرة وأمور تَكرهونها. قالوا: يا رسول الله، فما تأمرنا؟ قال: تؤدّون الحق الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم)) متّفق عليه أيضًا.

قال النووي # : "في هذا الحديث: الحثّ على السمع والطاعة، وإن كان المتولِّي ظالماً عسوفاً؛ فيُعطى حقّه من الطاعة، ولا يُخرج عليه، ولا يُخلع، بل يُتضرّع إلى الله تعالى في كشف أذاه ودفع شرّه وإصلاحه".

القاعدة الرابعة: تحريم الخروج على أئمّة الظّلم والجوْر بالثورات والانقلابات:

وقد أجمع أهل السُّنّة والجماعة على تحريم الخروج على الحكام الظَّلَمة والأئمة الفسقة بالثورات أو الانقلابات أو غير ذلك... للأحاديث الناهية عن الخروج، ولِما يترتّب على ذلك من فِتنٍ ودماءٍ ونكباتٍ وأرزاءٍ. وصار هذا الأصل من أهمّ أصولهم التي باينوا بها الفرَق الضالة وأهل الأهواء المارقة. وحرص علماؤهم على تدوينه في مصنّفات العقيدة وكتب السُّنّة.

وقد ذكرتُ لكم قبل قليل قول الطحاوي في (العقيدة الطحاوية): "ولا نرى الخروج عل أئمّتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا. ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من

طاعتهم. ونرى طاعتهم من طاعة الله ﷻ فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة".

ولقد أكّد هذا الإجماع أو هذا التوجّه من علماء الفقه والحديث وغيرهم جمْع من العلماء، منهم: النووي حيث قال: "وأمّا الخروج عليهم وقتالهم، فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين".

ونقله أيضاً ابن حجر في (فتح الباري) عن ابن بطال، فقال: "وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلِّب، والجهاد معه، وأنّ طاعته خير من الخروج عليه، لِما في ذلك من حَقنٍ للدماء، وتسكين الدّهماء. ولم يستثنوا من ذلك إلاّ إذا وقع من السلطان الكفر الصريح".

وقد اعترضوا على الإجماع بقيام الحسين وابن الزبير وأهل المدينة على بني أمية.

ولكن الذي يظهر: أنه قد استقرّ أهل السُّنّة بعد هذه الفتن، على القول بتحريم الخروج، الأمر الذي دفع بعض العلماء إلى القول إن هذا الخلاف كان أوّلاً، ثم حصل الإجماع على منْع خروجهم.

والأدلة على إجماع أهل السنّة على تحريم الخروج على الحاكم الجائر من الكثرة بمكانٍ، منها ما يلي:

النصوص التي ورد فيها الأمر بالطاعة، وعدم نكْث أو نقض البيْعة، والصبر على جوْر الأئمة، ومنها: حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه الذي كرّرناه كثيراً، وفيه قوله: ((بايعْنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، في منْشطنا ومكْرهِنا، وعُسرنا ويُسرنا، وأثَرَة علينا، وألاّ نُنازع الأمر أهله، إلاّ أن تروْا كُفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان)) أخرجه مسلم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فهذا أمر بالطاعة مع استئثار وليّ الأمر، وذلك ظلْم منه، ونهْي عن منازعة الأمر أهلَه. وذلك نهي عن الخروج عليه، لأن أهله هُم أولو الأمْر الذين أمر بطاعتهم؛ هم الذين لهم سلطان يأمرون به".

قال الكرماني في (شرح البخاري): "وفي الحديث: أنّ السلطان لا ينعزل بالفسق، إذْ في عزْله سبب للفتنة وإراقة الدماء وتفريق ذات البين؛ فالمفسدة في عزله أكثر منها في بقائه".

وعن أم سلمة < قالت: إن رسول الله ﷺ قال: ((إنه يستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتُنكرون؛ فمَن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلِم، ولكن مَن رضي وتابعَ. قالوا: ألا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلّوْا)) رواه مسلم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية # : "قد نهى رسول الله ﷺ عن قتالهم، مع إخباره أنّهم يأتون أموراً منكرةً؛ فدلّ على أنه لا يجوز الإنكار عليهم بالسيف، كما يراه مَن يقاتلُ ولاة الأمر من الخوارج والزيدية والمعتزلة".

وعن ابن عباس { قال: قال النبي ﷺ: ((مَن رأى مِن أميرِه شيئاً يكرهُه فلْيَصْبِرْ؛ فإنه مَن فارق الجماعة شِبْراً فمات، مات ميتةً جاهلية)) متفق عليه.

قال العيني: "يعني: فلْيصبِرْ على ذلك المكروه، ولا يخرج من طاعته، لأن في ذلك حقنَ الدّماء، وتسكين الفتنة، إلاّ أن يكفر الإمام، ويُظهِر خلاف دعوة الإسلام، فلا طاعة لمخلوق عليه".

وروي عن جرير بن عبد الله { أنّ النبي ﷺ قال: ((لا تَرجعوا بعدي كُفّاراً يضرب بعضُكم رقابَ بعضٍ)) متفق عليه.

ويدل على هذا المعنى أيضاً: ما ورد من أحاديث صحيحة يُخبر فيها ﷺ عمّا يقع في الأمّة مِن ظُلْم وجَوْر على أيدي بعض الأئمّة، فلَم يأمُر إلاّ بالصبر؛ فلو كان الخروج مأذوناً فيه لَمَا تأخّر البيان؛ فهذا وقت الحاجة إليه. ومن تلك الأحاديث:

عن عبد الله بن مسعود > قال: قال لنا رسول الله ﷺ: ((إنكم ستَرَوْن بعدي أثرةً وأموراً تُنكرونها. قالوا: فما تأْمُرنا يا رسول الله؟ قال: أدّوا إليهم حقّهم، وسَلُوا اللهَ حقّكُم)). فقد أخبر النبي ﷺ أنّ الأمراء يَظلِمون ويَفعلون أموراً منكَرة، ومع هذا أمَرنا أن نُؤتِيَهم الحقّ الذي لهم، ونسأل الله الحقّ الذي لنا، ولم يأذنْ في أخذ الحقّ بالقتال، ولم يرخِّص في ترك الحقّ الذي لهم.

وبهذه الأحاديث وأمثالها عمِل أصحاب رسول الله ﷺ بها، وعرفوا أنها من الأصول التي لا يقوم الإسلام إلاّ بها، وشاهدوا من يزيد بن معاوية والحجّاج ومَن بعدَهم -خلا الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز > أموراً ظاهرة ليست خفيّة، ونهَوْا عن الخروج عليهم والطعن فيهم، ورأوْا أنّ الخارج عليهم خارجٌ عن دعوة المسلمين إلى طريق الخوارج.

ومن براهين إجماع أهل السُّنّة على عدم جواز الخروج على الحُكّام الفاسقين أو الظالمين بالثورات أو الانقلابات: مراعاةُ مقاصد الشريعة؛ فإن الله تعالى بعث رسول الله ﷺ بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، ودفَع أعظم الفاسديْن بالتزام أدناهما. وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الواجبات والمستحبّات، فلا بدّ أن توزن المصلحة فيه راجحة على المفسدة، حيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم يكن ممّا أمر الله به.

يقول ابن قيم الجوزية: "إن النبي ﷺ شرع لأمّته إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبّه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكَر منه وأبغض إلى الله وإلى رسوله، فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يُبغضه ويمقت أهله. هذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم، فإنه أساس كلِّ شرٍ وفتنة إلى آخِرِ الدهر. وقد استأذن الصحابة رسولَ الله ﷺ في قتال الأمراء الذين يؤخِّرون الصلاة عن وقتها، وقالوا: أفلا نقاتلهم؟ فقال: ((لاَ، ما أقاموا الصلاة)).

ومن الأدلّة أيضاً: أنه باستقراء التاريخ القديم والحديث يتبيّن أنه لا يتحقّق للخارجين مقاصدُهم ومراداتُهم، بل لا يروْن من الخروج إلاّ الشرّ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وقلّ مَن خَرج على إمام ذي سلطان إلاّ كان ما تولّد على فعْلهم من الشرّ أعظمَ ممّا تولّد من الخير، كالذين خرجوا على يزيد بالمدينة، وكابن الأشعث الذي خرج على عبد الملك بالعراق، وكابن المهلّب الذي خرج على ابنه بخراسان، وكأبي مسلم صاحب الدعوة الذي خرج عليهم بخراسان أيضاً، وكالذين خرجوا على المنصور بالمدينة والبصرة، وأمثال هؤلاء...".

ومن الأمثلة المعاصرة:

ما حدث في الصومال قبل بضع سنوات، فرغْم فساد الحكومة وجوْر الحاكم كما أشيع بعد سقوطه، كانت الحياة قائمة بما فيها من خير وشرّ، التاجر في متجره، والفلاح في مزرعته، والعامل في مصنعه، والناس يغدُون ويروحون بحثاً عن لقمة العيش ومتطلّبات الحياة. وما إن ثارت الفتنة وأطيح بالحكومة، حتّى سادت الفوضى، وعمّت البلوى، وأصبحت البلاد بلا حكومة؛ حروب دامية،

ونزاعات قبليّة، مئات الألوف من القتلى والجرحى، وملايين من المشرّدين والجياع، واقعٌ مؤلم، ونار مشتعلة أهلكت الحرث والنسل، وانقطعت بسببها السُّبل. ولله در القائل: "إمام غشوم، ولا فتنة تدوم".

ومثل هذا أيضاً: ما نراه في العراق اليوم بعد سقوط حُكم صدام حسين.

والخلاصة:

أنه لا يجوز الخروج على ولاة الأمور وشقّ العصا، إلاّ إذا وُجد منهم كفر بواحٌ عند الخارجين فيه برهان من الله، وهم قادرون على ذلك، لا على وجهٍ يترتّب عليه ما هو أنكر وأكثرُ فساداً. وليس الحكم بغير ما أنزل الله من غير ما جحود ولا نكران من الكفر البواح، بل كفْر دون كفْر، كفرٌ لا يُخرج من الملّة، كما أوضحناه سابقاً.

واجبات وحقوق ولي الأمر، والسلطات السياسية الثلاث في الإسلام

عناصر الدرس

واجبات ولي الأمر، أو وظائف الدّولة، قضية التسعير من منظور إسلامي

أولًا: واجبات وليّ الأمر، أو وظائف الدّولة.

عند التعرض لمهامّ الحاكم في الدولة الإسلامية، والأمور التي تفوّضها الأمّة له وتبايعه كي يختصّ بالنظر فيها والقيام بها، والتي هي مجموع سلطاته وفيها نطاق اختصاصه، لا بدّ من الرجوع إلى تعريف هذه الوظيفة عند علماء المسلمين، ونعني بها: الخلافة وإمارة المؤمنين والإمامة.

وقد عرّفها الماوردي فقال: "الإمامة" موضوعة لخلافة النّبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا".

وعرّفها إمام الحرميْن الجويني بأنها: رياسة تامّة وزعامة عامّة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا.

وعرّفها الجرجاني بأنها: رياسة عامّة في أمور الدين والدنيا، لشخص من الأشخاص.

كما عرّفها ابن خلدون فقال: "إنها حمْل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها".

كما عرّفها في موضع آخَر فقال: بأنّها خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

هذه بعض تعريفات علماء المسلمين لمصطلح "الخلافة"، وهناك تعريفات كثيرة أوردها العلماء والفقهاء، ومعظمها لا يخرج عن هذه التعريفات التي ذكرناها سابقًا، والتي جمعها الدكتور عارف خليل أبو عيد في كتابه (وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية).

وكما هو واضح من التعريفات السابقة لـ"الخلافة" و"الإمامة" و"الإمارة" -وهي الألقاب الرئيسية للحاكم المسلم كما بيّنا من قبل- يظهر لنا: أنها متقاربة من حيث المعنى، مع اختلافات يسيرة في صياغة التعريف بحذف كلمة أو زيادة قيْد.

ونستطيع تلخيص ما سبق بإيجاز فنقول: إنّ وظيفة الإمام منحصرة في أمريْن هما: حراسة الدِّين، وسياسة الدنيا، اللّذيْن هما وسيلة لتحقيق إقامة أمر الله ﷻ في الأرض، على الوجه المشروع، وذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مقصود الإمامة، كما قال ابن تيمية: "وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". هذا الكلام في "الحسبة" لشيخ الإسلام ابن تيمية.

وقد أرشدنا الله ﷻ لهذا الهدف في القرآن الكريم، فقال: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ ﴾. [الحج: ٤١]

يقول إمام الحرميْن الجويني: "إن الغرض من الحُكم: استيفاء قواعد الإسلام طوعًا أو كرهًا. والمقصود: الدّين، ولكنه لمّا استمد استمراره من الدنيا، كانت هذه قضية فرعية".

أقوال السلف الصالح في تحديد مهمّات هذه الوظيفة:

يقول الحسن البصري: "إن الإسلام قد أعطى من شئونه ومجالاته إلى السلطان أربعَ مجالات هي: الحُكم، والفيْء، والجمعة، والجهاد. فهذه أربعة من الإسلام إلى السلطان".

وأما الإمام الماوردي فقد كان أكثر تفصيلًا لهذه المهامّ فقال:

"والذي يلزمه من الأمور العامّة: عشرة أشياء:

أحدها: حفْظ الدين على أصوله المستقرّة وما أجمع عليه سلف الأمّة. فإذا نجم مبتدِع أو زاغَ ذو شبْهة عنه، أوضح له الحُجّة، وبيّن له الصواب، وأخذ به بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدِّين محروسًا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل".

الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، حتى تعمّ النّصفة، فلا يتعدّى ظالم، ولا يضعف مظلوم.

الثالث: حماية البيضة، والذّبّ عن الحريم، لينصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار، آمنين من تغرير بنفس أو مال.

الرابع: إقامة الحدود، لتُصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتُحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

الخامس: تحصين الثغور بالعُدة المانعة والقوة الدافعة، حتى لا تظفر الأعداء بغرّة ينتهكون فيها مَحرمًا أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دمًا.

السادس: جهاد مَن عاند الإسلام بعد الدعوة، حتى يُسلم أو يدخل في الذِّمّة، ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدِّين كلّه.

السابع: جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع، نصًّا واجتهادًا من غير حيْف ولا عسف.

الثامن: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

التاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، فيما يفوّض إليهم من أعمال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة.

العاشر: أن يباشر بنفسه مطارحة الأمور وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمّة وحراسة المِلّة، ولا يعوّل على التفويض تشاغلًا بلذّة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغشّ الناصح".

وأمّا إمام الحرميْن الجويني، فجعل واجبات الإمام: منها ما يتعلّق بالنظر في أصل الدِّين، ومنها ما يتعلّق بفروع الدِّين:

أمّا واجب الإمام نحو أصل الدِّين، فينقسم إلى:

حفْظ الدِّين، ودفْع شبهة الزائغين، ودعاء الجاحدين والكافرين إلى الالتزام بالحق.

وأمّا نظرُه في الفروع، فليس المقصود فيها تصرّفات الإمام في فروع الشريعة، وإنما الغرض بيان ما يتعلّق بالعبادات البدنية، لينتظم أصل الدين بفروعه. فمن العبادات ما كان شعارًا ظاهرًا في الإسلام، كاجتماع الناس في الجُمع والأعياد ومجامع الحديث، وهذا ممّا لا ينبغي للإمام أن يغفل عنه؛ فإن الناس إذا كثروا عمّ الزحام، وخيف عند تزاحم القوم من أمور محذورة، وهي إن لم تُصن تصبح عرضة للفتن؛ ولهذا أمَّر رسول الله ﷺ بعد فتح مكة أبا بكر > على الحجيج. ثم استمرت تلك السُّنّة في كل عام، فلم يَخْلُ حجّ عن إمام أو مستناب من جهة إمام.

وأمّا ما لم يكن شعارًا ظاهرًا من العبادات البدنية، فلا يظهر تطرّق الإمام إليه، إلا أن تُرفع إليه واقعة فيرى فيها رأيه، مثل: أن يَبلغه أنّ شخصًا ترَك صلاته عامدًا من غير عذر، أو أنّ رجلًا امتنع عن الصيام من غير عذر.

أما القسم الثاني: وهو نظر الإمام في الأمور المتعلقة بالدنيا، فيشتمل على منابذة أهل الكفر، وحراسة الثغور، وحفْظ الأمن داخل ديار الإسلام، والفصل في الخصومات وهذا يُناط بالقضاء والحكّام، ثم تطبيق الحدود والعقوبات، وسد حاجات المحاويج من أفراد الرعية.

وأما ابن الأزرق، فقد جعل وظيفة الحاكم منحصرة في أصليْن عظيميْن هما: حراسة الدِّين من محذور تبديله وتغييره، وسياسة الدنيا بتنفيذ الأحكام، وإقامة الصلوات، وجباية الخراج، ونصب القضاة، وحماية ديار الإسلام، وتجهيز الجيوش، وبعث السُّعاة والولاة، وإنصاف المظلوم.

وعمومًا، فهذه الواجبات كلّها تندرج تحت مقصديْن كبيريْن هما: إقامة الدِّين، وسياسة الدنيا.

وحبّذا لو ألقيْنا مزيدًا من التفصيل لهذه الواجبات، كما وردت في الأحكام السلطانية، ونحوها من كُتب السياسة الشرعية، أو نظام الحُكم، أو وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية، وغير ذلك...

فقد ورد في كتب السياسة الشرعية كـ(الأحكام السلطانية) للماوردي وأبي يعلى الفراء، و(تحرير الأحكام) لابن جماعة، وغيرها:

ما يلزم لوليّ الأمر أن يقوم به: فمن ذلك:

الأول: حفْظ الدين على أصوله المقرّرة، وقواعده المحرّرة المستنبطة من الكتاب والسُّنّة وما أجمع عليه سلف الأمّة، وإيضاح حُجج الدين، ونشر العلوم الشرعية، وتعظيم العلْم وأهله، ورفع منارِه ومحلّه، ومخالطة العلماء الأعلام النصحاء لدين الإسلام، ومشاورتهم في موارد الأحكام ومصادر النقض والإبرام،

وكذلك ردّ البدع والمبتدعين، وإقامة شعائر الإسلام كفروض الصلوات والجُمع والجماعات، والأذان والإقامة والخطابة والإمامة. ومنه: النظر في أمر الصيام والفِطر وأهلّته، والحج وعمرته. ومنه: الاعتناء بالأعياد، وتيسير الحجيج من نواحي البلاد، وإصلاح طُرقها وأمنها في مسيرهم، واتخاذ من ينظر أمورهم.

الثاني: حماية بيضة الإسلام، والذب عنها إمّا في كلّ إقليم إن كان خليفة، أو في القطر المختصّ به إن كان مفوّضا إليه. فيقوم بجهاد المشركين، ودفع المحاربين والباغين، وتدبير الجيوش، وتجنيد الجنود، وتحصين الثغور بالعُدّة المانعة والعدّة الدافعة، وبالنظر في ترتيب الأجناد في الجهاد على حسب الحاجات، وتقدير إقطاعهم وأرزاقهم وصلاح أحوالهم.

الثالث: العدل، فيجب على مَن حكّمه الله تعالى في عباده وملّكه شيئًا من بلاده: أن يجعل العدل أصل اعتماده وقاعدة استناده، لِما فيه من صلاح العباد وعمارة البلاد. ولذلك كان كسرى وغيره من كفَرة الملوك في غاية العدل مع أنهم لا يعتقدون ثوابًا ولا عقابًا، لأنهم علموا أن بالعدل صلاحَ مُلكهم وبقاء دولتهم. وقد اتّفقت شرائع الأنبياء، وآراء الحكام وآراء الحكماء والعقلاء: أنّ العدل سبب لنموّ البركات، ومزيد الخيرات، وأنّ الظلم والجوْر سبب لخراب الممالك، واقتحام المهالك. ولا شكّ عندهم في ذلك.

الرابع: إقامة الحدود الشرعية على الشروط المرعية، صيانة لمحارم الله عن التجرؤ عليها، ولحقوق العباد عن التخطي إليها. ويسوِّي في الحدود بين القويّ والضعيف، والوضيع والشريف. قال رسول الله ﷺ: ((إنما أهلكَ الذين قبْلَكم: أنهم كانوا إذا سَرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سَرق منهم الضعيف أقاموا عليه الحد. وايمُ الله! لو أنّ فاطمة بنتَ محمدٍ سرقتْ، لقطعْتُ يدها)) حديث متفق عليه.

الخامس: فصْل القضايا والأحكام، بتقييد الولاة والقضاة لقطع المنازعات بين الخصوم، وكفّ الظالم عن المظلوم. ولا يولِّي ذلك إلاّ مَن يثق بديانته وأمانته وصيانته، من العلماء والصلحاء والكفاة النصحاء.

السادس: جباية الزكوات والجزية من أهلها، وأموال الفيء والخراج عند محلّها، وصرف ذلك في مصارفه الشرعية وجهاته المرضية، وضبط جهات ذلك، وتفويضه إلى الثقات من العمال، وكذلك النظر في أوقاف البر والقربات، وصرفها فيما هي له من الجهات.

السابع: استكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء، فيما يفوّض إليهم من الأعمال، ويَكِلُه إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة. فيجب على وليّ الأمر -كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية # : أن يولِّي على كلِّ عمل من أعمال المسلمين أصلحَ مَن يَجِده لذلك العمل. فيجب عليه البحث عن المستحقِّين للولايات من نُوّابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة، ومن أمراء الأجناد والوزراء. وعلى كل واحد من هؤلاء: أن يستنيب ويستعمل أصلحَ من يَجِده... -إلى أن قال: - فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجْل قرابة بينهما أو صداقة، أو موافقة في بلد أو طريقة، أو جنس، أو لرشوة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما، فقد خان اللهَ ورسوله، ودخل فيما نُهِي عنه في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓا۟ أَمَـٰنَـٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾. [الأنفال: ٢٧]

وقد دلّت سُنّة رسول الله ﷺ على: أنّ الولاية أمانة يجب أداؤها، مثل قوله ﷺ لأبي ذر > في الإمارة: ((إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزيٌ وندامة، إلاّ مَن أخَذها بحقِّها، وأدّى الذي عليه فيها)).

وقال ﷺ: ((ما مِن راعٍ يَسترعيه الله تعالى رعيّةً يموت يوم يموت وهو غاشّ لرعيّته، إلاّ حرّم الله عليه رائحة الجنة)).

إذا عرف هذا، فليس عليه أن يستعمل إلاّ الأصلح الموجود. وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية، فيختار الأمثل فالأمثل في كلِّ منصب بحسبه. وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام وأخْذه للولاية بحقِّها، فقد أدّى الأمانة، وقام بالواجب في هذا، وصار في هذا من أئمّة العدل والمُقسطين عند الله، وإن اختلّ بعض الأمور بسبب من غيره. وإذا لم يُمكن إلاّ ذلك، فإن الله تعالى يقول: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾ [التغابن: ١٦]، ويقول: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

فإنّ الولاية لها قسمان: القوّة، والأمانة، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ ﴾ [القصص: ٢٦].

والقوّة في كل ولاية بحسبها؛ فالقوّة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب، والمخادعة فيها فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال. والقوّة في الحُكم بين الناس ترجع إلى العلْم بالعدل الذي دلّ عليه الكتاب والسُّنّة، ومن القدرة على تنفيذ الأحكام.

والأمانة ترجع إلى خشية الله، وألا يشتري بآياته ثمنًا قليلًا. فترْك خشية الناس، واجتماع القوة والأمانة في الناس قليل، ولهذا كان عمر بن الخطاب > يقول: "اللهمّ أشكو إليك جَلَد الفاجر وعجْز الثقة".

فالواجب في كلّ ولاية الأصلح بحَسبها، فإذا تعيّن رجلان أحدُهما أعظم أمانة والآخَر أعظم قوّة، قُدِّم أنفعهما لتلك الولاية وأقلّهما ضررًا فيها؛ فيقدّم في إمارة الحروب الرّجل القويّ الشجاع وإن كان فيه فجور فيها، على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينًا. وإن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشدّ، قدّم الأمين، مثل: حفظ الأموال ونحوها...

ويجب كذلك على وليّ الأمر: المتابعة الدائمة، والإشراف المستمرّ، بطُرق مختلفة ووسائل متنوّعة، لِمَن هم تحته من مسئولي الدولة، للاطمئنان على قيام كلِّ مسئول بما كُلِّف به من أعمال على أكمل وجهٍ. وقد كان عمر كثيرَ المتابعة والمحاسبة لأمرائه على البلدان، وكان بعضهم من خيار الصحابة كسعد، وأبي موسى، وأبي هريرة. فلم يَمنعْه فضلُهم ومكانتُهم من محاسبتهم ومساءلتهم، والسؤال عنهم، بل وعزْل بعضهم عن أعمالهم حين رأى المصلحة في ذلك.

هذه هي أهمّ وظائف الدولة الإسلامية في كتب السياسة الشرعية. ويمكن أن نضيف إلى ذلك بإجمال:

تاسعًا: تحقيق الحياة الطيبة لكلّ فرد من أفراد الرعية، للأحاديث والنصوص الواردة في الرفق بهم، والنصح لهم، وتيسير أمورهم، ونحو هذا...

عاشرًا: العمل المستمرّ على تحقيق الأفضل في جميع نواحي الحياة البشرية؛ فإتقان العمل بوجْه عامّ للحاكِمين أو المحكومين مطلب أو مبدأ من مبادئ التشريع الإسلامي العظيم.

ثانيًا: قضيّة التسعير في ظلّ واجبات الحاكم المسلم:

أ- تعريف التسعير:

فـ"التسعير" لغة هو: تقدير السِّعر.

وفي اصطلاح الفقهاء هو: أن يأمر السلطان أو نوابّه أو كلّ مَن ولي من أمور المسلمين أمرًا أهل السوق ألاّ يبيعوا أمتعتَهم إلاّ بسعر معيّن، فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان، لمصلحة استدعتْ ذلك.

فالسلطة التي تتولّى التسعير هي سلطة الدولة، ممثّلة في رئيسها ومَن ينوب عنه - أي: السلطة التنفيذية- وليست من سلطة فرْد أو جماعة. وهذه السلطة تستند في التسعير إلى ما تقضي به مصلحة الأمّة؛ فحيث تكون المصلحة العامّة يأتي قرارها، سواء في التسعير أو عدمه، في سلعة واحدة أو أكثر، أو في تحديد ثمن معيّن لا يتجاوزه إنسان زيادة أو نقصًا.

وإذا كان بوسعنا تكييف مسألة التسعير على هذا النحو، أمكن أن توضع عقوبة تعزيرية لِمن يخالف ذلك؛ لأنه يضرّ بمصلحة الجماعة.

ب. النصوص الواردة في التسعير:

فقد روي عن أنس > : أنه قال: غَلا السعر على عهد رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، لو سعّرت! فقال: ((إن الله هو القابض الباسط، الرازق المسعِّر؛ وإني لأرجو أن ألقى الله ﷻ ولا يطلبني أحد بمَظلمة ظَلمتُها إيّاه في دم ولا مال)) رواه أحمد والترمذي، وابن ماجة وابن حبان، وصححه الترمذي.

وروي عن أبي هريرة قال: ((جاء رجل فقال: يا رسول الله، سعِّر! فقال: بل ادْعُوا الله! ثم جاء آخَر فقال: يا رسول الله، سعِّرْ! فقال: بل الله يَخفض ويرفع)) رواه أحمد وأبو داود، وقال الحافظ: إسناده حسن.

جـ. آراء العلماء في التسعير:

اختلف العلماء في جوازه على النحو الآتي:

ذهب جمهور العلماء إلى تحريم التسعير، وأنّه مظلمة، استنادًا إلى هذه الأحاديث التي امتنع الرسول ﷺ فيها عن التسعير، مبيِّنًا أن الله هو المسعِّر، وهو الذي

يخفض ويرفع، ولو كان جائزًا لأجابهم إليه، وقد سألوه ذلك. وأنّ التسعير قد يؤدِّي إلى مظلمة والظلم حرام، ولأن الناس مسلّطون على أموالهم والتسعير حَجْر عليهم، والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظرة في مصلحة المشتري ببخس الثمن أوْلى من نظرة في مصلحة البائع بتوفير الثمن.

وإذا تقابل الأمران، وجَب تمكين الفريقيْن من النظر لأنفسهم، كما أن إلزام صاحب السلعة أن يبيع بما لا يرضى به مُنافٍ لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

ويضيف ابن قدامة سببًا آخَر وجيهًا مفاده: أنّ التسعير سبب الغلاء، لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك -أي: التسعير- لم يقدموا بسلعهم بلدًا يُكرهون فيه على بيعها بغير ما يريدون، ومَن عنده البضاعة يمتنع من بيعها ويكتمها ويطلبها أهل الحاجة فلا يجدونها إلاّ قليلًا، فيرفعون في ثمنها ليصلُوا إليها فتغلو الأسعار ويحصل الإضرار بالجانبيْن.

وظاهر الأحاديث: أنه لا فرْق بين حالة الغلاء وحالة الرخص، ولا فرْق بين السلعة المجلوبة من الخارج وغير المجلوبة، ولا بين ما كان قوتًا للآدمي أو لغيره من الحيوانات، وبين ما كان من غير ذلك من الإدامات وسائر الأمتعة.

وروي عن الإمام مالك: أنه قال بجواز التسعير ولو في القوتيْن، وفي وجْه للشافعية: جواز التسعير في حالة الغلاء. كما يرى آخَرون جواز التسعير فيما عدا قوت الآدمي والبهيمة، رعاية لمصلحة الناس ودفع الضرر عنهم، حتى قال بعضهم: لعلّه اتفاق.

والناظر فيما ذهب إليه هؤلاء العلماء، يجد أنه لا يمكن القول بإباحة التسعير بإطلاق؛ لأن رسول الله ﷺ لم يفعل ذلك، وبيّن ما يؤدِّي إليه، ولأنّ احترام

آثار المِلْكية، ومن بيْنها حرية تصرّف المالك في ملْكه على الوجه المشروع الذي يرضيه، يمنع التسعير لأن التسعير يؤدّي إلى معارضة قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩]. لأن المالك يكون حينئذ قد أُجبر على البيع بالسِّعر المعيّن له من قبل السلطة، إلاّ أنه من المسلّم به فقهًا: أنه إذا ترتّب على تصرّف المالك إضرار بعامة الناس، فإن الضرر يُزال، لقوله ﷺ: ((لا ضَرر ولا ضِرار)).

فإذا غالى أصحاب السِّلع في ثمنها مغالاة تضرّ بالناس، وجب حينئذ رفْع الضرر. ورفْع الضرر له عدّة طُرق، منها: جلْب السلعة أو إنتاجها وإغراق السوق بها، ومن ثَم يهوي السِّعر ويتنازل. ومنها: تدخّل السلطان في تقدير السِّعر، مع مراعاة العدل أو تحقيق المصلحة للطرفيْن.

والأمر الأوّل مباح على إطلاقه، وهو نوع من تخطيط مسيرة الدولة الاقتصادية، على ضوء معرفة آفاق استهلاكها وإنتاجها واستيرادها وتصديرها، وما يصاحب ذلك من دراسات وأبحاث، واستعانة بأهل الخبرة والاختصاص.

والأمر الثاني الأصل فيه المنع، ولا يباح إلاّ لضرورة، والضرورة تُقدّر بقدْرها. فإن كان الغلاء قد أصاب أقوات الناس وأقوات مواشيهم مثلًا، فإن القوت أمْر لا غنىً عنه لعامة الناس فقيرهم وغنيّهم، فارتفاع السعر يؤدِّي إلى تعريض حياتهم لمخاطر الجوع، وما يَتبعه من أضرار صحية واجتماعية وكسادية أو اقتصادية؛ إذ سيؤدِّي إلى نقص الإنتاج، وقلة العمل، وقصور في تحصيل الأرزاق. وضرر ذلك ممّا لا يخفى على أحد ضرر عام، وكذلك الحال بالنسبة لملبسهم، وما شابه ذلك...

لذلك أرى: أنه يباح عند الضرورة الإقدام على تسعير بعض السِّلع التي يتحقّق فيها ما قلناه، سواء كانت مطعمًا أو ملبسًا أو غيرهما ممّا تشعر الدولة أنّ في ترْك

تسعيره ضررًا بالناس عامًّا، وأن الإقدام عليه يُحقِّق مصلحة راجحة للأمة.

ولعلّ ما روي عن الإمام مالك والإمام الشافعي من جواز التسعير محمول على ما قلناه، إذ الضرورات تبيح المحظورات: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وإذا أجيز التسعير تحت هذا الاعتبار، فإنه حينئذ يجب أن يكون له صفة التوقيت لا الدوام؛ فما بقيَتْ الضرورة دافعة إليه ومصلحة الناس متمثِّلة فيه بقي ببقائها. أما إذا زالت هذه الصفة عنه، فيجب أن تعود الأمور إلى وضْعها الطبيعي، من إعطاء حرِّيّة المالك في التصرف في ملْكه بالثمن الذي يشاء أو الذي يرتضيه.

كما أرى: أنه يجب أن يُراعى في التسعير كلّ ظروف إنتاج السلعة، وما أحاط بها، وما أنفق عليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وجهد المنتج وعمله، ووضْع الربح المعقول له، أي: الربح العاديّ في مثل هذه السلعة، لأن الإسلام دين العدالة، ولا تقضي أحكامه بظلم إنسان على حساب آخَر؛ بل يجب أن تعمّ العدالة الجميعَ.

وخير تقدير للربح هو المرحلة الوسطى، لا إفراط ولا تفريط. يقول الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: ١٤٣]. فالوسطية هي: العدالة في كلِّ الأمور. وهي المدوحة، وهي التي تتّفق مع الفِطَر السليمة، وتُقرّها العقول الصحيحة البعيدة عن الغرض. ولا يترتّب عليها تذمّر في محيط المنتجِين، ولا تشفٍ في صدور المستهلكِين.

فضلًا عمّا يُحدثه انخفاضها انخفاضًا بالغًا، من المبالغة في استهلاكها، ممّا يؤدِّي إلى توالي أزماتها وشحّها، وخلْق سوق خفيّة لها، أو ما يسمّى بـ"السوق السوداء".

وفي كِلا الأمرين -الاحتكار والتسعير- تستشعر وتتحقّق من سموّ الفقه الإسلامي في علاجه لقضايا المجتمع ومشكلاته.

فعن طريق هاتيْن القناتيْن، يمنع جبروت المُلاّك والغلوّ في استخدامهم سلطة الملكية؛ فهما بحقّ يُعتبران قيْديْن على المِلكيّة:

أولهما: من حيث إجبارُ المالك أنْ يبيع ما يحتاج الناس إليه، ممّا لا تتعلّق به حاجته ولا حاجة من يعول.

وثانيهما: أن يبيعه بالسِّعر المعقول الذي يحقِّق مصلحة الناس جميعًا ومصلحة المالك؛ فلا إجحاف به أو بهم، ولا مغالاة في جانبه أو جانبهم.

حقوق وليّ الأمر، والسلطات السياسية الثلاث في الإسلام

أولًا: حقوق وليّ الأمر:

ذلك أنه يقال: إنّ كلّ حق يقابله واجب، والعكس صحيح. فما هي حقوق وليّ الأمر أو الحاكم في الدولة الإسلامية؟

بعض الباحثين يجعل هذه الحقوق خمسة، وبعضهم يجعلها سبعة أو عشرة أو أكثر. وسنحاول أن نشير إليها جميعًا باختصار بعد قليل.

لكني أحبّ أن أقرر في البداية: أنّ الحاكم في الدولة الإسلامية له حقوق على رعيّته، من شأنها أن تمكّنه من تنفيذ أحكام الإسلام وتشريعاته، بشرط أن يكون قائمًا بأمر الله، منفِّذًا لِحُكم الشرع، راعيًا لأمانته وعهده.

وقد بيّن علماء الإسلام هذه الحقوق، فحصرها الماوردي وأبو يعلى في حقّيْن فقط.

قال الماوردي: "وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمّة، فقد أدّى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له حقّان: الطاعة، والنصرة، ما لم تتغيّر حاله".

ومثل ذلك: ما قاله أبو يعلى في (الأحكام السلطانية) له أيضًا. وذكر ابن جماعة، وكذلك ابن الأزرق: أنّ للسلطان أو للخليفة على الأمّة عشرة حقوق هي: بذل الطاعة له ظاهرًا وباطنًا في كلِّ ما يأمر به أو ينهى عنه، إلا أن تكون معصية، وبذْل النصيحة له سرًّا وعلانية، والقيام بنصرته باطنًا وظاهرًا ببذل المجهود في ذلك، وأن يعرف له عظم حقِّه، وإيقاظه عند غفلته، وتحذيره من عدو يقصده بسوء، وإعلامه بسيْر عمّاله الذين هو مطالب بهم، وإعانته على ما تحمّله من أعباء مصالح الأمّة، وردّ القلوب النافرة عنه إليه، والذب عنه بالقول والفعل.

والذي نراه: أنّ هذه الحقوق نحو الإمام مستمَدّة كلّها من شرع الله، فتتركّز كلها في تمكينه من نهوضه بتنفيذ ما فَوّضت إليه الأمة تنفيذه من المهامّ، لأن الإمام قد لزِمَته للأمّة أمورٌ لا يمكنه القيام بها إلاّ بإعانة غيره، ولو لم نَقُلْ إن طاعة غيره له لازمة، لم يتمكّن من القيام بالمهام المفوّض إليه إنجازها. ولا بدّ مِن وقفة قصيرة عند بعض هذه الحقوق. وسوف نختار من هذه الحقوق التي لوليّ الأمر على رعيّته خمسة:

١. السمع والطاعة.

٢. بذل النصيحة له.

٣. الإخلاص والدعاء له.

٤. التوقير والاحترام.

٥. النصرة.

وبصرف النظر عن أوليات ترتيب هذه الحقوق، فحسبنا أن نلقي بعض الضوء الإسلامي المستمدّ من نصوص القرآن والسُّنّة وأقوال السلف الصالح على هذه الحقوق.

الحق الأول: السّمع والطاعة:

فمن حقوق وليّ الأمر: بذل الطاعة له ظاهرًا وباطنًا، في كلّ ما يأمر به أو ينهى عنه، إلا أن يكون معصية. وهذا من أكبر الحقوق على الرعية، وأعظم الواجبات عليهم نحو ولاة أمورهم؛ ذلك أنّ الطاعة من أعظم الأسس والدعائم لانتظام أمور الدّوَل والجماعات، وتحقيق أهدافها ومقاصدها الدينية والدنيوية، لأن الولاة لا بد لهم من أمرٍ ونهيٍ، ولا يتحقّق المقصود من الأمر والنهي إلاّ بالسمع والطاعة من الرعية، كما قال عمر بن الخطاب > : "لا إسلام بلا جماعة، ولا جماعة بلا أمير، ولا أمير بلا طاعة".

فلا غرْو أن يقرّر فقهاء السياسة الشرعية: أنّ الطاعة والانقياد للإمام فريضة شرعية، لأنها أمرٌ أساسي لوجود الانضباط في الدولة. وهي من أهمّ المظاهر التي تدلّ على الانضباط العام في الدولة والأمّة.

والمؤمن يتّخذ هذه الطاعة قربة يتقرّب بها إلى الله تعالى، ويرجو عليها الأجر والثواب من الله، لأنه يطيع ولاة الأمر امتثالًا لأمر الله تعالى ورسوله الكريم ﷺ، لا مِن أجْل أشخاصهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فطاعة الله ورسوله واجبة على كلّ أحد، وطاعة ولاة الأمور واجبة لأمر الله بطاعتهم؛ فمَن أطاع الله ورسوله بطاعة ولاة الأمر لله فأجره على الله، ومن كان لا يطيعهم إلاّ لِما يأخذه من الولاية والمال، فإن أعطَوْه أطاعَهم، وإن منعوه عصاهم، فما له في الآخِرة من خَلاق".

وروى البخاري ومسلم عن أبي هريرة > عن النبي ﷺ قال: ((ثلاثة لا يكلِّمهم الله يوم القيامة، ولا يَنظر إليهم، ولا يُزكِّيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضْل ماءٍ بالفلاة يمنعه من ابن السبيل. ورجُل بايع رجلًا بسلعة بعد العصر، فحلَف له بالله لَأَخَذها بكذا وكذا، فصدّقه وهو غير ذلك. ورجل بايع إمامًا لا يُبايعه إلاّ للدنيا، فإن أعطاه منها ما يريد وفّى، وإن لم يُعْطِه منها لم يَفِ)) أو كما قال ﷺ.

وهذه الطاعة الواجبة لولاة الأمر، سنَدها القرآن الكريم والسّنّة النبوية، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩].

فطاعة ولاة الأمر واجبة على كلِّ أحدٍ لأمر الله بطاعتهم. يقول ابن تيمية: "وما أمَر الله به ورسوله من طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم واجب على كلِّ إنسان، وإن لم يعاهدهم عليه، كما يجب عليه الصلوات الخمس والزكاة والصيام وحج البيت، وغير ذلك ممّا أمر الله به ورسوله من الطاعة".

ويقول الشوكاني أيضًا: "الأئمة في أولي الأمر الذين ذُكروا في هذه الآية، إنهم الأئمة والسلاطين والقضاة، وكلّ من كانت له ولاية شرعية لا ولاية طاغوتية. والمراد: طاعتهم فيما يأمرون به، وينْهَوْن عنه ما لم تكن معصية.

وأمّا ابن حجر، فينقل قول ابن عيينة الذي سأل زيد بن أسلم عن هذه الآية، ولم يكن بالمدينة أحد يفسِّر القرآن بعد محمد بن كعب مثله، فقال: اقرأ ما قبلها ستعرف: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨]

فقال: هذه في الولاة.

والنصّ لم يجعل طاعتهم أصليّة، بل جعلها تبعية ليدل على أنّ طاعتهم مستمدّة من طاعتهم لله ورسوله، ومن قيامهم على شريعة الله ورسوله، وليس لهم طاعة فيما وراءها لأنّ الطاعة لهم مستمَدة من الأصل وهي: طاعة الله ورسوله، وليست هي بذاتها أصلًا.

وأمّا من السُّنّة، فقد جاءت أحاديث كثيرة تؤكِّد ما جاء به القرآن الكريم من وجوب طاعة أولي الأمر في غير معصية. وقد ذكرنا الكثير منها، لكنّنا هنا سنختار بعضها أيضًا، مثل حديث أبي هريرة > ، وفيه يقول رسول الله ﷺ: ((مَن أطاعني فقد أطاع الله، ومَن عصاني فقد عصى الله. ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني)) متفق عليه.

وعن عبد الله بن عمر } عن النبي ﷺ قال: ((على المرء المسلمِ السمعُ والطاعةُ فيما أحبّ وكرِه، إلاّ أن يُؤمَر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)).

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((عليك السمع والطاعة في عُسرك ويُسرك، ومنشطك ومكرهك، وأثَرة عليك)).

فهذه النصوص الكريمة وأمثالها كثير في القرآن والسنة، كلّها تدلّ نصًّا على وجوب طاعة إمام المسلمين، لأنّ نظام الحياة الإسلامية الذي جاء به الإسلام لا

ينتظم إلاّ بسلطان مُطاع، لأن مِن شأن الخليفة والإمام الأعظم بعث الجيوش لقتال الكفار، وصرف أموال بيت المال في وجهاتها، وجمعها من محالّها، وتولية القضاة والولاة، وعقد العهود والمواثيق مع الكفار، وغير ذلك من الأحكام...

وطاعة الخليفة تنصبّ على طاعته في تنفيذ الحُكم الشرعي أولًا، ثم الانتهاء عمّا ينهى عنه الشرع، كما أنها تنصبّ على تنفيذ ما تتطلّبه المصالح التي وُجدت من أجْلها الإمرة ثانيًا، وليس له وراءَ ذلك شبر واحد.

ونصوص السُّنّة الكريمة تتواتر لتأكيد هذا المعنى، منها: ما رواه نافع عن عبد الله بن عمر بلفظ آخَر عن النبي ﷺ قال: ((السمع والطاعة على المرء المسلم فيمَا أحبّ وكَرِه، ما لم يُؤمَر بمعصية. فإذا أُمِر بمعصية، فلا سمْعَ ولا طاعة)) أخرجه أيضًا البخاري ومسلم.

وعن علي بن أبي طالب > قال: ((بعث النبي ﷺ سريّة، وأمّر عليهم رجلًا من الأنصار، وأمَرَهم أن يُطيعوه. فغضب عليهم، وقال: أليس قد أمَر النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى! قال: قد عزمتُ عليكم لَما جمعتُم حطبًا وأوقدتُم نارًا ثم دخلْتم فيها. فجمعوا حطبًا وأوقدوا نارًا. فلما همّوا بالدخول فقاموا ينظر بعضهم إلى بعض. فقال بعضهم: إنّما تبِعنا النبي ﷺ فرارًا من النار، أفندْخُلها؟! فبينما هم كذلك إذ خمدت النار، وسكن غضبُه. فذُكر ذلك للنبي ﷺ فقال: لو دَخلوها ما خرجوا منها أبدًا. إنما الطاعة في المعروف)) رواه أيضًا الشيخان.

وعن جنادة بن أبي أمية قال: دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض، فقلنا: حدِّثنا -أصلَحَك الله- بحديث ينفع الله به، سمعتَه من رسول الله ﷺ. فقال: ((دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا: أن بايعناه على السمع

والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعُسرنا ويُسرنا، وأثرة علينا، وألاّ نُنازع الأمرَ أهلَه. قال: إلاّ أنْ ترَوْا كفْرًا بواحًا عندكم من الله فيه دليل)).

يقول ابن تيمية: "إنهم -أي: أهل السُّنّة والجماعة- لا يجوِّزون طاعة الإمام في كلِّ ما يأمر به، بل لا يوجبون طاعته إلاّ فيما تسوغ طاعته فيه في الشريعة. فلا يُجوِّزون طاعته في معصية الله، وإن كان إمامًا عادلًا. فإذا أمر بطاعة الله أطاعوه، مثل: أن يأمرهم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والصدق والعدل، والحج والجهاد في سبيل الله. فهم في الحقيقة إنما أطاعوا الله. والكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله لم تَحرم طاعة الله، ولا يسقط وجوبها لأمر ذلك الفاسق بها. كما أنه إذا تكلّم بحقٍ لم يَجز تكذيبه، ولا يسقط وجوب اتّباع الحقّ لكونه قد قاله فاسق".

على أنّ هذه الطاعة للحاكم أو الإمام في الدولة الإسلامية، الواجبة على كلّ مسلم بمجرّد تمام البيعة، قد ثار حولها جدل فقهي كبير حين تكون هذه الطاعة ضدّ الإسلام، أو تكون لسبيلٍ غير سبيل الإسلام، فهل يجب الصبر على هذا الحاكم والإذعان لأوامره المشتملة على المعاصي، أم أنه يجب معصيته، والخروج عليه، والعمل على عزْله؟.

هذا وقد جمع القسم العلمي بمكتبة الفرقان ومركزها الرئيسي بعمان، بدولة الإمارات العربية المتحدة، ولها فروع بمصر والسعودية وقطر وباكستان وغير ذلك، فقد أنها أصدرت مطويّة بالمأثور في وجوب طاعة ولاة الأمر بالمعروف، وذلك من القرآن والسُّنّة، وأقوال الصحابة، وأقوال أئمة أهل السُّنة والجماعة، وأقوال العلماء المعاصرين، ثم المأثور من أقوال النبي ﷺ، في التحذير من الخوارج الذين يستحلّون دماء المسلمين.

الحق الثاني: بذل النصيحة له، وعدم الخروج عليه:

وهذه من حقوق الحاكم على الرعية، فيجب توجيه النصح الأمين إلى وليّ الأمر في كشف الأخطاء والانحرافات أوّلا بأوّل، حتى يمكن علاجها قبل أن تستفحل وتلحق الضّرر بالمصلحة العامة. وعلى الأمّة القيام بنصيحة الولاة، سواء طلَبها هؤلاء أم لا. وقد جاءت الأحاديث النبوية آمرة بذلك: فعن تميم الداري أنّ النبي ﷺ قال: ((الدِّين النصيحة. قلنا: لِمَن يا رسول الله؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامّتهم)) أخرجه البخاري في كتاب: الإيمان.

فنُصح الإمام فرض واجب وأمر لازم، لا يتمّ الإيمان إلاّ به، ولا يثبت الإسلام إلاّ عليه. وقد جعَله الرسول ﷺ شرطًا في الدِّين.

في (الصحيحيْن) عن جابر > قال: ((بايعتُ رسول الله ﷺ على إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكلّ مسلم)) متّفق عليه.

وفي حديث آخَر جعَل ترْك مناصحة ولاة الأمر يستوجب مفارقة المسلمين؛ فعن حذيفة بن اليمان > قال: قال رسول الله ﷺ: ((مَن لَمْ يَهْتَمّ بأمر المسلمين فليْس منهم. ومَن لا يمسي ويصبح ناصحًا لله ورسولِه، ولِكتابِه ولإمامِه، ولعامّة المسلمين، فليس منهم)) رواه الطبراني وغيره...

فالنصيحة التي لله: بتوحيده، والمجادلة عنه لذوي الإلحاد، وإخلاص العمل له في الاجتهاد. والتي لِكتابه: بالإيمان به، والعمل بما جاء به، والذّبّ عنه. والتي لرسوله ﷺ: تصديقه، وتعظيمه، وطاعته، والعمل بسُنّته، والرِّضى بحُكمه. والتي لأمّته، والتي لأئمّته: ما يجب للإمام من السمع والطاعة، والتنبيه لهم إذا غفلوا، وترك الثناء عليهم بما ليس فيهم، والدّعاء لهم بالصلاح عند فسادهم.

وأما التي لعامّة المسلمين، فغايتها: تعليمهم إذا جهلوا، وتقويمهم إذا اعوجّوا، وتقويتهم إذا احتاجوا.

وقد قال رسول الله ﷺ: ((إن الله يرضى لكم ثلاثًا، ويَسخط -أو يَمقت أو يَكره- لكم ثلاثًا. يرضى لكم: أن تَعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرّقوا، وأن تناصحوا من ولاّه الله أمرَكم. ويَكره أو يسخط لكم ثلاثًا: قيل وقال، وكثرةَ السؤال، وإضاعة المال)) متفق عليه.

وعن جبير بن مطعم قال: قال رسول الله ﷺ: ((ثلاث لا يَغُلّ عليهن قلب مؤمن: إخلاص العمل لله، والنصيحة لوُلاة المسلمين، ولزوم جماعتهم؛ فإنّ دعوتهم تحيط مِن ورائِهم)) وقد مرّ علينا هذا الحديث من قبل كثيرًا، وقلنا: إن معنى: ((لا يَغُلّ)): لا يحقد أو لا يخون، حسب ضبط الكلمة.

المهمّ: أنه بعد كلّ هذه الأحاديث الدالة على وجوب إسداء النصح لأولي الأمر، نذكر بعض الأحاديث الدالة على: أنّ مِن أحَبِّ الأفعال إلى الله تعالى: كلمة حقّ تقال لإمام جائر. فعن جابر بن عبد الله > : أن النبي ﷺ قال: ((خيرُ الشهداء: حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى رجل فأمَره ونهاه في ذات الله، فقتَله على ذلك)) أخرجه الحاكم في "المستدرك".

وعن أبي سعيد الخدري > : أن النبي ﷺ قال: ((إنّ مِن أعظم الجهادِ: كلمة عدل عند سلطان جائر)) أخرجه الترمذي في "صحيحه"، وقال: هذا حديث حسن غريب.

وعن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((إذا رأيتم أمّتي تَهاب الظّالم أن تقول له: "إنّك ظالم"، فقد تُوُدِّع منها)) أخرجه الإمام أحمد في "مسنده".

هذه الأقوال الكريمة من القرآن والسُّنّة لم تكن مجرّد نصوص جامدة، بل هي سيرة اختار سلوكها المسلمون، وعلى رأسهم الخلفاء. فهذا أبو بكر > الخليفة الأوّل، يحثّ المسلمين على نُصحه فيقول: "أيها الناس، إنّي وُلِّيت عليكم ولست بخيركم. فإن أحسنتُ فأعينوني! وإن أسأتُ فقوِّموني! الصّدق أمانة. والكذب خيانة..." إلى آخرِ ما قال.

والخليفة الثاني عمر بن الخطاب > يخطب الناس عند توليه قيادة الأمّة فيقول: "مَن رأى منكم فيّ اعوجاجًا فلْيُقوِّمْه!". فيردّ عليه أعرابي فيقول: "يا عمر! لو وجدْنا فيك اعوجاجًا لقوّمناه بسيوفنا!".

وسلك هذا المسلك علماءُ المسلمين -رضوان الله عليهم- فقد كانوا يصدعون بقولة الحق، لا يخافون لومة لائم. وقد ملأت أخبارُهم مع الحكّام والأمراء كثيرًا من الكتب.فواجب كلِّ فرد من أفراد الأمّة الإسلامية، إذا رأى خللًا أو قصورًا في إمامِه أو أميرِه أو مجتمعِه: أن ينصح، وأن يتابع النصيحة، مع التلطّف في التعريف بالعيب الذي يعلَمه المنصوح من نفسه وهو يضمره، وذلك بالتعريض مرّة والتصريح مرة أخرى، وأن يحتال لإزالة الخلل والقصور، وأن يبذل كامل الجهد للإقناع.

ولْتعلموا جميعًا: أنّ ولاة الأمر والمسئولين غير معصومين؛ فهم بشَر يُصيبون ويُخطئون، ولا يزالون في حاجة إلى نصيحة المخلصين، وإرشاد المتّقين ونصيحتهم، بالطريقة الشرعية من عزائم الدِّين وهدي السلف الأوّلين، يعوزها الإخلاص والتعقّل، والرفق واللين، والتفنن في أسلوبها لكي تؤتي ثمارها.

وإن المسئولية الكبرى والواجب الأعظم في القيام بهذا الأمر الجليل يقع على عاتق علماء الأمّة ودُعاتها المخلصين، وهو من أعظم حقوق ولاة أمور المسلمين على الرعية. فعلى علماء الإسلام: أن يقوموا بما أوجب الله عليهم من بيان الحق

والتذكير به، وأمْر ولاة أمور المسلمين بالمعروف وإعانتهم عليه، ونهْيهم عن المنكر وتحذيرهم منه، وبيان سوء عاقبته وخطَره على الأمّة في عاجل أمْرها وآجِله.

فإنّ فشوّ المنكرات وكثرتها من أسباب حصول البلاء ووقوع العذاب، وزوال الدّوَل والملوك، وانتشار الفساد في الأرض، كما قال سبحانه: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِي عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ .[الروم: ٤١]

وممّا يجدر التنبيه إليه: أنه ينبغي أن يراعَى عند إرادة نُصح ولاة أمور المسلمين من الملوك والرؤساء وغيرهم، الأوقات المناسبة، والأساليب الحسنة؛ فيذكّرون بالمعروف، ويُنهوْن عن المنكر بأدب ولطف، ورفق ولين، وأن يُراعَى في ذلك مكانتُهم في الأمّة وعلوّ قَدْرهم فيها؛ فإن ذلك أحرى بالقبول وحصول المقصود.

قال رجل للرشيد وهو في الطواف: أريد أن أكلِّمك بكلام فيه خشونة فاحتمِلْه. فقال الرشيد: لا، ولا كرامة. فقد بعث الله من هو خير منك إلى من هو شرّ مني، فقال: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا ﴾ .[طه: ٤٤]

وقال سفيان الثوري: "لا يأمر السلطان بالمعروف إلاّ رجل عالِم بما يأمر وينهى، رفيق بما يأمر وينْهى، عدلٌ".

أيضًا من الآداب الواجبة في نصح الحاكم أو وليّ الأمر: إلقاء النصيحة في السِّرّ، وتجنّبها في العلانية؛ وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ ((مَن أراد أن ينصح لذي سلطان في أمْر، فلا يُبْدِه علانية، ولكن لِيأخُذ بيدِه فيخلو به. فإن قَبِل منه فذاك، وإلاّ كان قد أدّى الذي عليه له)) أخرجه الإمام أحمد وغيره، وصحّحه الشيخ الألباني، وقال: "هذا الحديث أصل في إخفاء نصيحة السلطان، وأنّ الناصح إذا قام بالنصح على هذا الوجه فقد برئ وخلَتْ ذمّته من التّبعة".

وقد سار وفق هذا التوجيه النبوي سلَف الأمّة من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم مِن أئمة الإسلام المشهورين: قيل لأسامة بن زيد: لو أتيتَ فلانًا -يعنُون: عثمان بن عفان > فكلّمْتَه. فقال: "إنكم لَترَوْن أنّي لا أكلِّمه إلاّ أن أُسمِعَكم. إني أكلِّمه في السِّرّ دون أن أفتح بابًا لا أكون أوّل مَن فتَحه". متفق عليه. وفي رواية لمسلم: "والله لقد كلّمْتُه فيما بيني وبينَه، ما دون أن أفتتح أمرًا لا أحبّ أن أكون أوّل مَن فَتَحه".

يقول القرطبي: "يعني: أنه كان يجتنب كلامَه بحضرة الناس، ويكلِّمه إذا خلا به. وهكذا يجب أن يعاتَب الكبراءُ والرؤساء؛ يُعظّمون في الملإ إبقاءً لحُرمتِهم، ويُنصَحون في الخلاء أداءً لِما يجب من نُصْحهم".

وقوله: "لقد كلّمته فيما بيني وبيْنَه" يعني: أنه كلّمه مشافهة. كلام لطيف، لأنه أتقى ما يكون عن المجاهرة بالإنكار، والقيام على الأئمة، لعظيم ما يطرأ بسبب ذلك من الفتن والمفاسد.

وقال القاضي عياض: "مراد أسامة: أنه لا يفتح باب المجاهرة بالنكير على الإمام، لما يخشى من عاقبة ذلك؛ بل يتلطّف به ويَنصحه سرًّا؛ فذلك أجدر بالقبول".

ولذلك يقول الشوكاني مثلًا: "ينبغي لِمَن ظهر له غلطُ الإمام في بعض المسائل: أن يُناصحه، ولا يُظهر الشّناعة عليه على رءوس الأشهاد".

ولْتعلموا جميعًا: أنه ليس من منهج السلف التشهير بعيوب الولاة، وذكْر ذلك على المنابر، لأنّ ذلك يُفضي إلى الفوضى، وعدم السمع والطاعة في المعروف، ويُفضي إلى الخوض الذي يضرّ ولا ينفع. ولكنّ الطريقة المتّبعة عند السلف هي:

النصيحة فيما بينهم وبين السلطان، والكتابة إليه، أو الاتصال بالعلماء الذين يتّصلون به حتى يوجّهَ إلى الخير.

وإنكار المنكَر يكون من دون ذكْر مَن فَعَله. ويكفي إنكار المعاصي والتحذير منها، من غير ذكْر أنّ فلانًا يفعلها، لا حاكمٌ ولا غير حاكم.

ولمّا فُتح باب الشرِّ في زمن عثمان > ، أنكروا عليه جهرة، تمّت الفتنة والقتال والفساد الذي لا يزال الناس في آثاره إلى اليوم، حتى حصلت الفتنة بين عليّ ومعاوية، وقتل عثمان وعلي بأسباب ذلك، وقُتل جمع كثير من الصحابة وغيرهم بأسباب الإنكار العلنيّ وذكْر العيوب علنًا حتى أبغض الناس وليّ أمرهم وحتى قتلوه.

إنّ ما حدث من كوارث ونكبات أمرّت العيش، وأضرمت القلب، وخربت الديار، وأراقت الدماء، بسبب التصعيد السياسي في مصر والشام والجزائر وغير ذلك، يجب أن يظلّ محفوظًا في الذاكرة، وأن يكتب وصايا عزيزة للأجيال القادمة.

وأيّام المسلمين في الأندلس -بل وواقعهم المعاصر- حُبلى بآلاف القصص والوقائع التي يحفظها التاريخ عبرة رادعة وعِظَة زاجرة لأصحاب التهييج السياسي، والإنكار العلني من بعض الأئمّة والدعاة وخطباء المساجد، وكذلك بعض وسائل الإعلام الذين لا يَعنيهم إلا تتبّع سقطات الحكام والوزراء، حتى أصبحنا نرى كثيرًا من الناس وبخاصة الشباب يتهافتون على الاستماع أو القراءة لكلِّ ناقد للحكومات، الفاضح للوزراء، الكاشف عن أسرار حياتهم الخاصة، وكأنهم في أعين هؤلاء مستثنَوْن من قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥].

وكأنّ موسى وهارون لم يَبلُغا شجاعة هؤلاء الأبطال وورعَهم وتقواهم، عندما أمَرهم ربّهم باللين والرفق في مخاطبة فرعون: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ [طه: ٤٤].

إنها أخطاء كبيرة وأرزاء رهيبة، أثرت بقوة على مسيرة الدعوة؛ فلقد كان علماؤنا الأقدمون بعيدي النظر عندما يقرّرون كما في (الآداب الشرعية) لابن مفلح: أنه لا يُنكَر أحد على سلطان إلاّ وعظًا له، وتخويفًا، أو تحذيرًا من العاقبة في الدنيا والآخرة؛ فإنه يجب، ويحرم بغير ذلك.

والحقّ: أن التجارب التي مرّت بها الأمّة ليلًا ونهارًا شرقًا وغربًا لتؤكّد أنّ الإنكار على الحكومات على رءوس المنابر، وفي مجامع الناس، وفي المنشورات وغيرها، يؤدّي إلى تأليب العامّة، وإثارة الرعاع، وإشعال الفتن.

ولا شك أنّ إنكار المنكَرات من الواجبات الشرعية، غير أنّ الوسيلة كذلك لا بدّ أن تكون شرعية؛ فإذا كان الشارع الشريف قد فرض إنكار المنكَر والنهي عن الفساد في الأرض، فإنه كذلك أوجب على المنكِرين والناهين وسيلة معيّنة وألزمهم بها.

وإنّ التاركين لها، العادلين عنها إلى غيرها، لواقعون في إثم ربما يفوق إثم التاركين لإنكار المنكَر بالكلية، وذلك لما يترتّب على مخالفة الوسيلة الشرعية من مُنكَر أكبر وفساد أعظم.

ونظرًا لأهمّيّة هذه المسألة، فإني أحب أن أؤكّد على: أنّ من حقِّ الحاكم أو وليّ الأمر في الدولة الإسلامية عدم الخروج عليه، وذلك لأن الأصل في رئيس الدولة الإسلامية مهما كان لقبه: أن يلتزم في نهجه الحُكمَ بالكتاب والسُّنّة وما هو مقرّر فيهما من مبادئ وقواعد للحُكم؛ إذ هو مكلّف برعاية أمور الأمّة وتدبير شئونها بما يوافق الشرع.

وما دام الإمام أو الحاكم قائمًا بواجباته الملقاة على عاتقه، عادلًا بين رعيّته، فإنّه لا يجوز الخروج عليه. بل لقد وردت النصوص الكثيرة التي تتوّعد الخارج بعذاب عظيم. ومَن خرج على الإمام العادل يُعتبر باغيًا. ويجب على الأمّة أن تنتصر للحاكم وتقف إلى جانبه.

وأذكّركم مرة أخرى بطائفة من الأحاديث عن الرسول ﷺ تدلّ على الالتزام بالبيْعة وعدم الخروج على الإمام العادل، حفظًا للمجتمع من الفوضى التي يُسبِّبها التّمرّد والعصيان.

منها حديث ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: ((مَن رأى مِن إمَامه شيئًا يكرهُه، فلْيصبرْ؛ فإنّه مَن فارَق الجماعة شِبْرًا فمات، فميتتُه جاهلية))، وفي لفظ: ((مَن كرِه مِن أميره شيئًا، فلْيصبرْ عليه؛ فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شِبرًا فمات عليه، إلاّ مات مِيتة جاهلية)). والمراد بالمفارقة: السعي في حَلّ عقد البيعة التي حصلت لذلك الأمير، ولو بأدنى شيء، فكني عنها بمِقدار الشِّبر.

ومنها: حديث عرفجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((مَن أتاكم وأمْرُكم جميعٌ يُريد أن يفرِّق جماعتَكم، فاقْتلوه!)). ونحو هذا كثير...

والشاهد في هذه النصوص الكريمة: أنها دلّت على كثير من المعاني المتعلّقة بالخروج على الإمام العادل، وخطرها على الدولة الإسلامية التي ينبغي لها الاستقرار والسيادة، لأداء واجباتها في إسعاد الفرد عن طريق العدالة في الحُكم بما أنزل الله تعالى.

ولكن هذا الخضوع للسلطة يجب أن يكون متّفقا مع أصول التشريع الإسلامي؛ فلا يكون إلاّ في طاعة الله تعالى؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، كما قرّرنا في غير موضع من هذا.

الحق الثالث: الإخلاص والدعاء له:

حيث إنّ ممّا يجب على الرعية لأولياء الأمور والمسئولين: الإخلاص لهم، وحبّهم، وإرادة الخير لهم، وكراهة ما يسوؤهم. وقد عبّر الشارع عن ذلك بكلمة "النصح" كما في الحديث: ((الدِّين النصيحة)).

وأيضًا في الحديث الآخر الذي رويناه من قبل، يقول النبي ﷺ فيه: ((إنّ الله رضي لكم ثلاثًا: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرّقوا، وأن تُناصحوا مَن ولاّه الله أمرَكم))، أو كما قال ﷺ، وذلك باعتقاد إمامتهم، والاعتراف بولايتهم، ووجوب طاعتهم بالمعروف، وعدم الخروج عليهم، وحثّ الرعية على طاعتهم ولزوم أمْرهم الذي لا يُخالف أمْر الله ورسوله، وبذْل ما يستطيع الإنسان من نصيحتهم، وتوضيح ما خفي عليهم فيما يحتاجونه إليه في رعايتهم كلٌ بحسب حالته، والدعاء لهم بالصلاح والتوفيق فإنّ صلاحهم صلاحٌ لرعيّتهم، واجتناب سبِّهم والقدح فيهم وإشاعة مثالبهم فإنّ في ذلك شرًّا وفسادًا كبيرًيْن.

وعلى من رأى منهم ما لا يحلّ أو ما لا يجوز، عليه أن يُنبّههم سرًّا لا علنًا، بنصح وبعبارة تليق بالمقام ويحصل بها المقصود. إنّ هذا مطلوب في حق كلِّ أحد، وبالأخصّ ولاة الأمر، فإن تنبيههم على هذا الوجه فيه خير كثير؛ وذلك علامة الصدق والإخلاص.

أمّا الدعاء لأولياء الأمور، فمن أعظم القربات، ومن أفضل الطاعات، ومن النصيحة لله ولعباده.

قال الفضيل بن عياض: "لو كان لي دعوة، ما جعلتُها إلاّ في السلطان". وروي نحوه عن الإمام أحمد. فأُمِرْنا أن ندْعو لهم بالصلاح، ولم نُؤمَر أن ندعو عليهم، وإن جاروا وظلموا، لأنّ جوْرّهم وظلمَهم على أنفسهم وعلى المسلمين، وصلاحهم لأنفسهم وللمسلمين.

الحق الرابع: التوقير والاحترام:

وقد أوجب الشارع الشريف على الأمّة: توقيرَ الأمراء واحترامَهم وتبجيلَهم، ونهى في الوقت نفسه عن سبِّهم وانتقاصِهم، والحطِّ من أقدارهم؛ وذلك لتقع مهابتُهم والرهبة منهم في نفوس الرعية، فتنكفّ عن الشر والفساد، والبغي والعدوان، والنفوس الرديئة.

وفي ذلك المعنى يقول ابن جماعة: "الحق الرابع: أن يعرف له عظيم حقّه، وما يجب من تعظيم قدْره، فيعامَل بما يجب له من الاحترام والإكرام، وما جعل الله تعالى لهم من الإعظام؛ ولذلك كان العلماء الأعلام من أئمة الإسلام يعظِّمون حرمَتهم، ويلبّون دعوَتهم، مع زهدهم وورعِهم وعدم الطمع فيما لديْهم. وما يفعله بعض المنتسبين إلى الزهد من سوء الأدب معهم، فليس من السُّنّة.

ومن الأحاديث القاضية بهذا الحق: حديث أبي بكرة < ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((السلطان ظلّ الله في الأرض، فمَن أكرَمه أكرَمَه الله، ومَن أهانَه أهانَه الله)) حديث حسن رواه أحمد والترمذي وغيرهما...

وأيضًا حديث معاذ بن جبل < ، قال: قال رسول الله ﷺ: ((خمسٌ مَن فعَل واحدةً منهنّ! كان ضامنًا على الله ﷻ: من عاد مريضًا، أو خَرج مع جنازة، أو خرج غازيًا، أو دخل على إمامِه يريد تعزيرَه وتوقيرَه، أو قعَد في بيته فسلِم

الناس منه وسلِم من الناس)) حديث صحيح، رواه الطبراني وابن حبان والبيهقي وغيرهم...

وحديث أبي موسى: ((إنّ من إجلال الله تعالى: إكرام ذي الشّيْبة المسلم، وحامل القرآن غير الغالي فيه والجافي عنه، وإكرام ذي السلطان المُقسط)). قال طاوس: "من السُّنّة أن يوقّر أربعة: العالِم، وذو الشيْبة، والسلطان، والوالد".

وقال البغوي: "إذا اجتمع قوم، فالأمير أولاهم بالتقديم، ثم العالِم، ثم أكبرهم سِنًّا".

وقد ورد النهي عن ضد ذلك: فعن أنس قال: نهانا كبراؤنا من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: "لا تسُبّوا أمراءكم، ولا تغشّوهم، ولا تبغضوهم. واتقوا الله، واصبروا؛ فإن الأمر قريب".

وقال حذيفة: "ما مشى قوم إلى سلطان الله في الأرض ليُذِلّوه إلاّ أذلّهم الله قبل أن يموتوا".

الحق الخامس: النّصرة.

ومعلوم: أنّ الإمام في منصبه العظيم الذي منحتْه الأمّة إياه أو وكلته عنها في القيام بتنفيذ شرْع الله وحراسة البلاد والعباد، والقيام بأمر الدعوة إلى الله ونشْرها، وغير ذلك، يحتاج إلى تأييد الأمّة، وأن تكون بجانبه لإعانته على تأمين سلامة الوطن، وتحقيق النصر على كلِّ من يعتدي عليه. بمعنى: أن يكون ولاء الأمّة جميعًا لرئيس الدولة الإسلامية التي تمّت مبايعته. ولا شك أنّ معاضدة الإمام ومناصرته من البر الذي يترتّب عليه نصرة الإسلام والمسلمين.

وقد جاءت النصوص الكريمة من القرآن والسُّنّة دالّة على ذلك، يقول الله تعالى مثلًا: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١]، ويقول: ﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾ [المائدة: ٢].

ومن السُّنّة: ما رواه أبو هريرة > قال: قال رسول الله ﷺ: ((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياءُ؛ كلّما هلّك نبيّ خلَفه نبيّ. وإنه لا نبيّ بعدي. وستكون خلفاء فتفسد، قالوا: فما تأمُرنا؟ قال: فُوا ببيْعة الأول فالأوّل. وأعطُوهم حقّهم؛ فإن الله سائلُهم عمّا استرعاهم)).

ولا شك أنّ الوفاء ببيعة الأوّل والالتزام بطاعته هو من النصرة للإمام، وعدم إشاعة الفوضى في ديار الإسلام، ومن الضبط الذي لا بدّ منه في الدولة الإسلامية.

وممّا لا خلاف فيه: أنّ دفْع الخارج عن الإمام -ولو بحرب وقتال إن دعَتْ الضرورة لذلك- من حقوق الإمام على رعيّته. وقد روينْا من قبْل حديث عرفجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((إنه ستكون هنات وهنات. فمَن أراد أن يُفرِّق أمْر هذه الأمّة وهي جميع، فاضربوه بالسيف كائنًا مَن كان)).

ومن نصرة الإمام: أن يؤيَّد ويعاضَد إذا تجاه هذا البغي، لأنّ الباغي يريد أن يفرِّق شمْل الجماعة. هذا العمل خطر على المجتمع والدولة، تجب مقاومتُه إلى أن يندفع خطرُه.

وإذًا، فإن على المسلمين أن يتعاونوا مع الحاكم في كلِّ ما يُحقِّق التّقدم والخير والازدهار في جميع المجالات الخارجية، بالجهاد في المال والنفس، والداخلية بزيادة العمران، وتحقيق النهضة الصناعية والزراعية والأخلاقية والاجتماعية، وإقامة المجتمع الخيِّر، وتنفيذ القوانين والأحكام الشرعية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء فيما يمسّ المصلحة العامة أم المصلحة الخاصة، وتقديم

النصيحة، وبذل الجهد بتقديم الآراء والأفكار الجديدة التي تؤدّي إلى النهضة والتقدّم، وتوعية الناس والدعوة لها في السلم والحرب.

ويجب على الرعية: أن تنصر وليّ أمْرها في الحق، وإن كان يمنعها حقوقها؛ فإن نُصرتَه نصرة للدين، وقوّة للمسلمين، لا سيما إذا خرجت عليه فئة تريد أن تخلَعه أو تنزع يدها من طاعته. يدلّ على ذلك: قوله ﷺ: ((مَن أتاكم وأمْرُكم جميعٌ على رجلٍ واحد منكم، يريد أن يَشُقّ عصاكم أو يُفرِّق جماعتَكم، فاقتلوه)). هذا الحديث في (صحيح مسلم) في كتاب: الإمارة، باب: حُكم مَن فرّق أمْر المسلمين وهو مجتمع.

قوله ﷺ: ((مَن بايع إمامًا فأعطاه صفقة يدِه وثمْرة قلبه، فلْيُطِعْه إن استطاع؛ فإن جاء آخَر ينازعه، فاضربوا عنُق الآخَر)) وغير ذلك...

فهؤلاء الذين يخرجون على الحاكم بغاةً، يجب ردُّهم إلى طاعته، وإلاّ قوتلوا. يقول ابن جماعة: "فإذا خرج على الإمام طائفة من المسلمين لهم شوكة ومنعة، وقصدتْ خلْعه، أو تركت الانقياد لطاعته، أو منعتْ حقًّا من الحقوق الواجبة، بتأويل أظهرتْه، ولم يقدر على ردِّها لطاعته إلاّ بقتالها، فهم البغاة؛ فيبدأ السلطان أوّلًا بمراسلتهم بما ينقمونه، ويناظرهم فيما يظنّونه.

فإن ذكروا شُبهة أزالها بجواب يرجعون إليه، وإن شكَوْا مظلمة أزالها. فإن رجعوا إلى طاعته كفّ عنهم، وإنْ أبوْا قاتَلهم. فإن تابوا قُبلت توبتُهم وترك قتالهم، وإن أصرّوا وجب قتالهم. ولا يكفرون بالبغي، بل هم عصاة ومخطئون فيما تأوّلوه.

ويقول آخَرون فيما يجب على الرعية تجاه راعيها: المعاضدة والمناصرة في أمور الدين وجهاد العدو، قال تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٢]، ولا أعلى من معاونة الإمام على إقامة الدِّين ونصرته.

ويقول ابن جماعة أيضًا:

كذلك القيام بنصرته باطنًا وظاهرًا ببذْل المجهود في ذلك، لِما فيه نَصر المسلمين، وإقامة حرمة الدين، وكف أيدي المعتدين.

حقوق أخرى لولي الأمر:

هناك بعض الحقوق الأخرى أشار إليها بعض الباحثين في السياسة الشرعية، ولا بأس من الإشارة إليها أيضًا بصورة مُجمَلة تتمّة للفائدة من جهة، واستيعابًا لموضوع نظام الحُكم في الإسلام والمبادئ الأساسية التي يقوم عليها من جهة أخرى. وهو من المفردات الكبيرة والعظيمة في مقرّر السياسة الشرعية، كما جاء في مفردات المنهج الذي بين أيدينا.

وهذه الحقوق الأخرى تدور حول: دفْع الحقوق المالية إليه أو من ينوب عنه، دفع أجْر خاص له، وضْع بعض الأحكام التشريعية أو التنفيذية بضوابط معيّنة كما سيأتي.

أوّلًا: دفْع الحقوق المالية إليه:

فمِن حقوق الإمام العادل على رعيّته: أن تدفع إليه المال الذي فرضه الله عليه، لأنّ الدولة تحتاج إلى كثير من الأموال لأداء الأعمال المشروعة. كما أنّ هناك حقوقًا كثيرة في المال يجب أن يرتّب الأمير أمر إقامتها، وواجب على الناس أن يتجاوبوا في ذلك، وأن يساعدوه على النهوض برسالته، وبأداء ما يجب عليه على أكمل وجْه.

فالأموال التي تمتد يد الإمام إليها قسمان:

أحدهما: ما تتعيّن مصارفُه كالزكاة، وأربعة أخماس خُمس الفيء، وأربعة أخماس خُمس الغنيمة؛ فهذه الأموال لها مصارف عامة معلومة.

والثاني: ما لا يتخصّص بمصارف مضبوطة، وإنما يعمّ وجوه الخير؛ وهو الذي يسمِّيه الفقهاء: "المرصد للمصالح" كالخراج، وتَرِكة من مات من المسلمين ولم يخلِّف وارثًا خاصًّا، وكذلك الأموال الضائعة أو اللقطة التي لا صاحب لها.

أمّا بالنسبة للزكاة، فإن من حق الإمام بل من واجباته: جبايتها وصرْفها إلى مستحِقِّيها، ولا يترك ذلك للأمّة أبدًا، بدليل قوله تعالى مثلًا مُخاطبًا وليّ الأمر: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٠٣]. وقد ورد في حديث ابن عباس > : أن النبي ﷺ حين بعث معاذًا إلى اليمن قال له: ((أَعْلِمْهم أنّ الله افترض عليهم في أموالهم صدقَة تُؤخذ من أغنيائهم فتُردّ على فقرائهم. فإن هم أطاعوك لذلك، فإيّاك وكرائمَ أموالهم! واتّقِ دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب)). وفي الحديث دلالة على أن يأخذها آخذ ويردّها رادّ، ولا يترك ذلك لأصحاب الأموال يؤدّونها متى أرادوا ويمنعونها متى شاءوا.

قال ابن حجر: "استدلّ به على: أن الإمام هو الذي يتولّى قبض الزكاة وصرْفها، إمّا بنفسه أو بنائبه. فمَن امتنع منهم أُخذَتْ منه قهرًا. وقد يُعزّر بأخذ جزء من مالِه زيادة على الزكاة عقوبة تعزيرية".

إن النصوص صريحة في أنّ السلطان أو الحاكم في الدولة الإسلامية هو الذي يتولّى جمْع الزكاة بنفسه أو بنوّابه، وفرْض على الأمّة أن تستجيب لذلك، وأن

تتعاون في تنفيذ ذلك، تطبيقًا لنُظم الإسلام، وإرساءً لدعائم الدولة الإسلامية، وتقويةً لبيت مال المسلمين.

وهناك أموال أخرى تُؤخذ من الأمّة، كأموال الخراج والعشور، وغير ذلك من الموارد المالية في نظام المال في الإسلام.

قال الشاطبي في (الاعتصام): أنه إذا خلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى مال يكفيهم، فللإمام إذا كان عادلًا: أن يوظّف على الأغنياء ممّا يراه كافيًا لهم في الحال، إلاّ أن يظهر مال في بيت المال.

وأوضح من ذلك: ما قاله ابن حزم الظاهري في (المحلّى) إذ قال: "وفرْض على الأغنياء من أهل كل بلد: أن يقوموا بفقرائهم، ويُجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا يفي سائر أموال المسلمين بهم؛ فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بدّ منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنّهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارّة".

ومن هذه النصوص وغيرها، يرى المُنصف: أنّ التشريع الإسلامي في الذروة العليا من الحِكمة والعدل، بل والرحمة والتعاون، ومعظم الفتن والجرائم تأتي من ظُلم الأغنياء للفقراء.

ولذلك وجدنا ابن حزم يسرد البراهين الدالة على ذلك من الكتاب والسُّنّة وأفعال الصحابة } منها: قوله تعالى: ﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [الإسراء: ٢٦]

وقوله تعالى: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴾ [المدّثر: ٤٢ - ٤٤]، فقرَن الله تعالى إطعام المسكين بوجوب الصلاة.

وعن الرسول ﷺ طُرق كثيرة في غاية الصحة: أنه قال: ((مَن لا يرحم الناس لا يرحمه الله)).

يقول ابن حزم: "من كان على قدرة، ورأى المسلم أخاه جائعًا عريانًا ضائعًا فلم يُغِثْه، فما رحِمَه بلا شك".

وعن ابن عمر > : أنّ النبي ﷺ قال: ((المسلمُ أخو المسلم، لا يَظلِمه ولا يُسْلِمه)).

وعن عمر بن الخطاب قال: "لو استقبلتُ من أمري ما استدبرتُ، لأخذتُ فضول أموال الأغنياء فقسمتُها على فقراء المهاجرين".

ثانيًا: دفع أجر خاص له:

وهذا حق خاص للإمام في بيت مال المسلمين، يفرض له ما يكفيه وأهله الذين يعولهم، وذلك مقابل تفرّغه التام لتدبير شئون الرعية، والقيام على خدمة الأمّة. ولم يَرِد في السُّنة النبوية مقدار الذي يُفرض للإمام من بيت مال المسلمين، وكيفيّة استيفاء ذلك الحق. وإنما تمّ ذلك عن مشورة من المسلمين، أو بتقدير من وليّ الأمر، أو بحسب ما يراه أهل الحلّ والعقد أو مَن على شاكلتهم ممّن يقدِّرون الحياة الكريمة لأولي الأمر بالمعروف.

وهذا أبو بكر > لمّا استُخلِف قال: "لقد علِم قومي أنّ حرفتي لم تكن تُعجز مئونة أهلي، وشُغلت بأمر المسلمين، فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال وأحترف للمسلمين فيه".

ثم يلي عمر أمرَ المسلمين بعد أبي بكر، فيمكث زمانًا لا يأكل من مال المسلمين شيئًا، حتى دخلت عليه في ذلك خصائصه -جمع: خصاصة أي: فقر وحاجة

وسوء حال، كما في "المعجم الوسيط"- فأرسل لأصحاب رسول الله ﷺ، فاستشارهم في ذلك، فقال: "قد شغلت نفسي في هذا الأمر، فما يصلح لي فيه". فقال عثمان بن عفان: "كُلْ وأطعمْ". فقال سعيد بن زيد مثل ذلك. وقال عمر لعليّ: "ما تقول أنت في ذلك؟". قال: "غَداء وعشاء". فأخذ عمر بذلك. وفي رواية أخرى" أنّ عليًّا قال له: "ليس لك في هذا المال إلاّ ما أصلحك وأصلح أهلك بالمعروف". فقال عمر: "القول ما قاله ابن أبي طالب".

فالإمام ليس له من مال الدولة إلاّ ما يسدّ حاجته، وما يصلح عياله، وما زاد على ذلك فلا يجوز له أخْذه، وإلاّ فقد خان الأمانة التي وُكّل بها. وقد أمر الله تعالى المسلمين عامة بأداء الأمانة لأهلها، يقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ [النساء: ٥٨] فكان على الحاكم أن يؤدّي أمانته، فلا يخون الناس، ولا يُؤثر نفسَه بشيء دونهم.

وممّا جاء عن ورع الخلفاء: ما روي عن عمر بن عبد العزيز > : أنه لم يرتزق من مال المسلمين شيئًا، بل كانت له أرض بالسويداء، فكان يأتيه من غلّتها كلّ سنة "١٥٠ دينارًا" أو أقلّ أو أكثر. وكان أكثر طعامه العدس. وبلغ من ورَعه: أنه كان يطفئ شمعة بيت المال إذا ما انتهى من عمل الدولة، ويجلس في سراجه الخاص.

يتّضح لنا ممّا سبق: أنّ الإمام أو مَن شُغل بشيء من أعمال المسلمين له أخذ الرزق على عمله ذلك. والذي يقدِّر ذلك: أهل الشورى، وهم أهل الحلّ والعقد الذين هم بمثابة السلطة التشريعية في هذا العصر. ولا يحلّ للخليفة أن يمارس أيّ عمل آخر، بل يجب عليه أن يتفرّغ لإدارة شئون الدولة الإسلامية. ولا يجوز له أن يستولي على شيء من مال الدولة.

((استعمل رسول الله ﷺ رجلًا على الصدقات، فلمّا رجع إلى رسول الله، قال: هذا لكم. وهذا هدية أُهديَتْ لي. فقال رسول الله ﷺ: فهلاّ جلست في بيت أبيك أو أمِّك حتى تأتيك هديّتك، إن كنت صادقًا؟ ثم قام رسول الله ﷺ فخطب الناس، فحمد الله وأثنى عليه. ثم قال: أمّا بعد، فإني أستعمل رجالًا منكم على أمور ممّا ولاّني الله؛ فيأتي أحدُكم فيقول: هذا لكم وهذا أُهدي إليّ. فهلاّ جلس في بيت أبيه وبيت أمّه حتى تأتيه، إن كان صادقًا؟ فو الله! لا يأخذ أحدُكم شيئًا بغير حقّه إلاّ جاء يحمله يوم القيامة)) أخرجه البخاري.

وهذا تحذير شديد من أن يمسّ الحاكم الأموال العامة بأي شكل وتحت أي تأويل، ولذلك وجدْنا مثلًا البخاري يضع هذا الحديث في باب: احتيال العامل ليُهدى له.

ثالثًا: حق تشريع بعض الأحكام والضوابط اللازمة لسياسة الأمّة.

صحيح أنّ التشريع في الإسلام مصدره القرآن الكريم والسُّنّة النبوية، وليس للحاكم ولا للشعب أو أهل الشورى مُطلق الحرية في التشريع كما يريدون، بل هم مقيّدون بما شرَعه الله ورسولُه من شريعة، والعلماء فصّلوا القول في معنى "التشريع"، وما يراد به، فقالوا: تُطلق كلمة "تشريع"، ويراد به أحد معنييْن:

الأوّل: إيجاد شرع مبتدأ.

والثاني: بيان حُكم تقتضيه شريعة قائمة. فـ"التشريع" بالمعنى الأوّل ليس إلاّ لله. وأما "التشريع" بالمعنى الثاني هو: بيان حُكم تقتضيه شريعة قائمة؛ فهذا هو الذي تولاّه بعد الرسول ﷺ خلفاؤه من علماء الصحابة وعلماء المسلمين ومَن بعْدَهم.

فـ"التشريع" بالمعنى الأول هو: إيجاد شرع مبتدأ، المقصود به: القرآن الكريم والسُّنّة النبوية، وهما قائمان ساريان بعد وفاة الرسول ﷺ، وليس لأحد من

المسلمين حُكّامًا ومحكومين تغيير أو تبديل ما ورد فيهما، أو الاعتراض على حُكم ممّا ورد فيهما، إلا ما لا يُعدّ من السُّنّة تشريعًا عامًّا، كما سبق أن أشرنا في الكلام عن القرآن والسُّنّة باعتبارهما من أهم مصادر أو سُبل التشريع الإسلامي بما في ذلك السياسة الشرعية.

وأمّا "التشريع" بالمعنى الثاني، هو: بيان حُكم تقتضيه الشريعة الإسلامية؛ فهذا مستمرّ غير منقطع، ويشمل الأمور التي ترَكها الشرع ولم ينصّ عليها.

وكذلك الأمور التي وضع فيها قواعد عامة وترك تفصيلها للمسلمين، فهذا النوع من التشريع لم يعتبره السابقون تشريعًا باعتبار أنه يستند في الأصل إلى تشريع منصوص في القرآن والسُّنة، وإنما هو اجتهاد في نصوصهما.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية في الغالب قد اكتفت بإيراد الأحكام الكلية، والمبادئ العامة، والضوابط التي تحكم التشريع الإسلامي، فمَن الذي له حق تولّي سلطة التشريع في الأمور الاجتهادية التي لا نص فيها، مثل: تسيير الجيوش، وإعلان الحرب، وعقْد المعاهدات، وترتيب الدواوين، وفرْض الضرائب، وجباية الخراج، وغيرها من الأمور؟

لو نظرنا إلى مراحل الدولة الإسلامية، لرأينا في المرحلة الأولى من قيام الدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ: أنّ الذي كان يتولّى هذه السلطة هو: الرسول ﷺ. وكان يقوم بها إمّا وحيًا وإمّا اجتهادًا، وفي بعض الأحيان كان يستشير الرسول ﷺ بعض الصحابة، كما حدث في أسرى بدر وغيرها من الوقائع.

أما في المرحلة الثانية زمن الخلفاء الراشدين، حينما كانت الدولة الإسلامية لا تتعدّى حدودُها حدودَ الجزيرة العربية، خاصة في خلافة أبي بكر وصدْر خلافة عمر، نرى: أنّ الذي كان يتولى سلطة التشريع: كبار الصحابة { .

وإذا اختلفوا في أمر من الأمور، فإنه كان يأخذ بالرأي الراجح الذي يترجّح لديه بقوّة الدليل، كما وقع الخلاف على قتال مانعي الزكاة، وترجيح أبي بكر قتالهم واستناده إلى النصوص العامة في القرآن الكريم التي تأمر بأداء الزكاة، وقرْنها في القرآن الكريم بفريضة الصلاة. وكذلك عندما وقع الخلاف على تقسيم أرض العراق، ومال عمر بن الخطاب إلى أنّ الأفضل إبقاء هذه الأرض لتكون موردًا ثابتًا لبيت مال المسلمين.

إنّ الفقهاء الذين قرروا هذا الحق لوليّ الأمر لم يجعلوه له دون قيد أو شرط، بل قيّدوه بأن يكون متفقًا مع نصوص الشريعة الإسلامية ومبادئها العامة وروحها التشريعية، لقول الله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ ﴾. وقال رسول الله ﷺ: ((مَن أحدث في أمْرنا هذا ما ليس منه، فهو ردّ))، وغير هذا من النصوص التي تَحصر مسؤولية الحاكم بالحُكم بما يتناسب والشريعة الإسلامية.

أمّا في العصر الحاضر، ومع تغيّر الزمان وتبدل الأحوال، فإني أرى: أنّ الذي له حقّ سنّ القوانين هو: مجلس الشورى الذي يُنتخَب من قِبَل الأمّة، أو ما يُسمّى في أيامنا هذه: "مجلس النواب" أو "مجلس الأمّة" أو أي مسمّىً آخَر، بشرط أن يوضع نظام معيّن بحيث يكون من بين أعضائه أغلبيّة تتوافر فيها شرائط الاجتهاد، فضلًا عن تمثيل الكفايات الفنية الأخرى أو أهل الاختصاص في المهن والحرف المختلفة، حتى تكون هذه القوانين التي تَصدر عن هذا المجلس متحرِّرة من أهواء الحُكّام ومصالحهم، مراعية أحكام الشريعة الإسلامية، ومصلحة الأمّة. ولا يجوز أن يُترك أمْر سَنِّ القوانين إلى مجالس يُنتخب أعضاؤها انتخابًا لا يراعَى فيه القدرة العلمية في الشريعة الإسلامية، كما هو الحال في كثير من مجالس أيامنا هذه، والمفروض أن تكون هذه المجالس مرجعًا للتشريع.

ثانيًا: إلقاء الضوء على السلطات السياسية الثلاث في الإسلام.

مسألة أخرى مهمّة جدًّا في النظام السياسي الإسلامي هي: السلطات السياسية في الإسلام: مصدرها، ومَن يتولّاها، وشروطها، وواجباتها، إلى غير ذلك... فأقول -وبالله التوفيق:

تنوّع السلطات في السياسة الشرعية والنظم الوضعية إلى سلطات ثلاث:

الأولى: السلطة التنظيمية أو التشريعية.

وهي التي تتولّى سَنّ القوانين، وإصدار التشريعات التي تحتاج إليها الدولة. وتقوم كذلك بمراقبة السلطة التنفيذية، ومدى احترامها لتنفيذ القوانين والأحكام.

وتتمثّل هذه السلطة في النّظم الوضعية في: مجلس نيابي يتمّ انتخابه من قِبل الشعب، ويُسمّى تسميات مختلِفة. قد يُسمّى: "برلمانًا"، أو "مجلسًا شعبيًّا"، أو "جمعية وطنية"، أو "مجلس أمّة"، أو "مجلس شورى"، أو غير ذلك...

المصدر التشريعي في النُظم الوضعية هو: الشعب، ممثّلا في أعضاء المجالس النيابية، هم الذين يقومون بسَن القوانين وتشريع الأحكام. وهذا أمر مرفوض في النظام السياسي الإسلامي، لأن التشريع في مدلول العقيدة الإسلامية من خصائص الربوبية والألوهية، ومن مقتضيات شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله. فالله وحده هو الحَكَم بين الناس، هو أعلم بما يُصلحهم وما ينفعهم. ولا يزعم أحد أنّ الشارع الوضعي أرحم بالناس وأعلم بمصالحم من ربِّ الناس ومَلِيكهم.

وأحكامه سبحانه هي الحقّ والعدل المطلق، وهي سهلة ميسّرة، لا عنَت فيها ولا ضرر ولا مشقة؛ ومن ثَمّ هي صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان. وقد أنكر

سبحانه على مَن لم يكتفِ بكتابه وأحكامه المشتملة على كل خير وهداية، فقال -جل وعلا: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠] ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾ [الأنعام: ١١٤]..

إنّ الذين يتولّوْن السلطة التنظيمية في النظام السياسي الإسلامي هم: المجتهدون والمُفتون من العلماء، وسلطتهم لا تعدو أمريْن اثنيْن:

الأوّل: بالنسبة لِما فيه نص من الكتاب والسُّنة، عليهم تفهّم هذا النص، وبيان الحكم الذي يدلّ عليه وفْق ما يقتضيه علْم أصول الفقه؛ وهذا حسبهم.

الثاني: بالنسبة إلى ما ليس فيه نص من قرآن أو سُنة، فالاجتهاد بشروطه وأدواته وضوابطه.

ولا تستغني الدولة الإسلامية عن وجود جماعة من أهل الاجتهاد الذين استكملوا شرائطه، وتوفّرت لهم القدرة التامة، يرجع إليهم في فهم نصوص القانون الإلهي وتطبيقه، وتشريع الأحكام والقوانين لِما يجدّ من الأقضية والحوادث، وما يطرأ من المصالح والحاجات. فهؤلاء هم صفوة الأمّة الإسلامية.

أمّا أفراد السلطة التشريعية في النظم الوضعية، فيُختارون في الأعمّ الأغلب عن طريق الانتخابات النيابية، ولا يُشترط فيهم من الناحية العلمية والثقافية سوى القدْر الذي يمكّنهم من أداء أعمالهم، وحدّه الأدنى: معرفة القراءة والكتابة.

ومثل هؤلاء غير مؤهّلين لتشريع الأحكام وسنّ القوانين، فضلًا عن أنهم في بعض الأزمنة والبيئات، أو في بعض البلدان يحلّلون ما حرّم الله، ويحرّمون ما أحل الله. ألا ساء ما يصنعون!.

السلطة الثانية هي: السلطة القضائية.

فتتولى أعمال القضاء، وفض المنازعات بكل مستوياتها ودرجاتها. وتتمثّل هذه السلطة في مجموعة القضاة باختلاف درجاتهم ومستوياتهم.

والذي يتولّى هذه السلطة في الدولة الإسلامية: القضاة الشرعيون، وتعيينهم من حقّ الخليفة أو مَن ينوب عنه من ولاة الأمصار ونحوهم...

وليس في الإسلام ما يمنع من وضْع نظام للسلطة القضائية يحدّ اختصاصها، ويكفل تنفيذ أحكامها، ويضمن لرجالها حريّتهم في إقامة العدل بين الناس.

و"القضاء" باختصار هو: الحُكم بين الناس، والفصل في الخصومات والمنازعات الواقعة بينهم بالأحكام الشرعية المتلقّاة من الكتاب والسُّنّة.

"القضاء" في اللغة له عدّة معان، منها:

المعنى الأوّل: بلوغ الحاجة، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٧] أي: بلَغ حاجته.

المعنى الثاني: الأداء تقول: "قضيتُ الامتحان" أي: أدّيتُه، ومنه: قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٠٠] أي: أدّيْتموها.

المعنى الثالث: الأمر، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾ [الإسراء: ٢٣].

المعنى الرابع: الحُكم، ومنه الآية السابقة من سورة (الإسراء)، وهي قوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء: ٢٣]. أي: حكَم وأمَر.

أمّا القضاء في اصطلاح الفقهاء:

فقد عرّفه فقهاء الشريعة الغرّاء بتعريفات عديدة أشهرها: ما ذهب إليه بعض الفقهاء من الشافعية بأنّ "القضاء" هو: الحُكم بين الناس، أو الإلزام بحُكم الشرع.

أدلّة مشروعية القضاء:

فقد ثبتت مشروعيّة القضاء بالقرآن والسُّنّة والإجماع:

أوّلًا: من القرآن آيات كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴾ [ص:٢٦]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥].

وقوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ .[المائدة: ٤٩] .

فهذه الآيات القرآنية السابقة توجب الحكم بين الناس بما أنزل الله تعالى. والحُكم هو القضاء.

ثانيًا: مِن السُّنّة النبوية، قوله ﷺ: ((إذا اجتهد الحاكِم فأصاب، فله أجران. وإذا اجتهد فأخْطأ، فله أجْر))، وقوله أيضًا: ((القضاة ثلاثة: اثنان في النار، وواحد في الجنّة)). وهذان الحديثان -وغيرهما في معنييْهما كثير- يدلاّن على تنصيب القاضي أو الحاكم بين الناس.

ثالثًا: الإجماع كدليل على مشروعية القضاء في الإسلام. وقد أجمع المسلمون على مشروعية القضاء والحُكم بين الناس، وتنصيب القضاة، حتى قال الإمام أحمد بن حنبل: "لا بدّ للناس من حاكم. أتذهب حقوق الناس؟".

وقد حكى هذا الإجماع كثير من الفقهاء، منهم: ابن قدامة صاحب كتاب (المغني)، وغيره.

وأحوال الناس في تولّي القضاء ثلاثة:

الحال الأولى: مَن لا يصلح لقضاء، لعدم توافر شروط القاضي فيه؛ وهذا لا يجوز له تولِّي القضاء، ويحرم عليه القيام به، لقوله ﷺ: ((ورجُل قضَى بين الناس على جهْل، فهو في النار)).

والحالة الثانية: مَن يصلح للقضاء وتتوافر فيه شروط القاضي، لكن يوجد غيره مثله؛ فهل يجوز لِمن حاله هكذا أن يتولّى القضاء؟ اختلف الناس في ذلك إلى رأييْن: بعضهم يقول بجواز تولِّي القضاء في هذه الحال. وبعضهم قال: يُكره له ذلك.

والحالة الثالثة: مَن يصلح للقضاء وتتوافر فيه شروط القاضي، ولا يوجد غيره؛ وهذا باتفاق الفقهاء ينبغي عليه تولِّي القضاء لأنه لا يقدر عليه غيرُه، ويصبح القضاء عليه فرضَ عيْن لا فرض كفاية.

ومن جهة أخرى عرف القضاء منذ زمن بعيد، إذ لا يمكن لحكومة من حكومات العالَم أيًّا كان نوعها الاستغناء عنه؛ إذ لا بد للفصل فيما لا يخلو عنه المجتمع البشري من النزاع. وهو مقدّس عند جميع الأمم، رغم اختلافها رقيًّا وانحطاطًا، لأن فيه كما يقول ابن قدامة أمرًا بالمعروف ونهيًا عن مضرة المظلوم، وأداء الحق إلى مستحقّه

وردًّا للظالم عن ظُلمه، وإصلاحًا بين الناس، وتخليصًا لبعضهم عن بعض؛ فإن الناس لا يستقيم أمرُهم بدونه. وهو من أشرف الأعمال وأخطرها شأنًا.

فالحكم بين الناس من وظائف الأنبياء، كما قال تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [ص: ٢٦] وقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾ [البقرة: ٢١٣].

وهو كذلك مسؤوليّته عظيمة، وغوائله كثيرة؛ ولذلك امتنع عنه كثير من السلف، وحذّروا منه. فقد امتنع منه: أبو حنيفة، والشافعي، وخلْق كثير...

قال مكحول مثلًا: "لو خُيِّرتُ بين القضاء وضرْب عنقي، لاخترتُ ضرْبَ عنقي ولم أخْتَر القضاء".

وقال الفضيل: "ينبغي للقاضي أن يكون يومًا في القضاء، ويومًا في البكاء على نفسه".

ويكفي في التحذير من القضاء: قوله ﷺ: ((القضاة ثلاثة: اثنان في النار، وواحد في الجنة. فرجل عَرَف الحقّ فقضى به، فهو في الجنّة. ورجل عَرَف الحقّ ولم يَقْضِ به وجار في الحُكم، فهو في النار. ورجل لم يعرف الحقّ وقضى للناس على جهل، فهو في النار))، هذا حديث صحيح بشواهده، رواه أبو داود والترمذي والبيهقي وغيرهم...

ومن أجْل حاجة الناس إليه، أوجب الشارع على وليّ الأمر تعيين القضاة، لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب. فطباع البشر مجبولة على الظّلم ومنْع الحقوق، والواجب على الإمام: أن يفصل في الخصومات، وأن يحكم بين الناس بالعدل، ولا يكون ذلك إلاّ بتعيين القضاة العدول. وهو من فروض الكفاية

بإجماع المسلمين -كما ذكرنا- فإن قام به مَن يصلح له سقط الفرض عن الباقين. وإن امتنع الجميع، أثموا جميعًا، وأجبر الإمام أحدَهم عليه.

أمّا عن شروط القاضي، فثمّة نوعان من الشروط التي يجب توفّرها في من يتولّى القضاء، وهي:

شروط في كمال الأحكام، وأخرى في كمال الخِلْقة.

ويشترط للقاضي شروط كثيرة، أهمّها: أن يكون رجلًا، عاقلًا، بالغًا، حرًّا، مسلمًا، عدلًا، مجتهدًا، سميعًا، بصيرًا، ناطقًا. ولا يتّسع المقام لتفصيل هذه الشروط.

السلطة الثالثة: السلطة التنفيذية:

وهي التي تقوم بإدارة شئون الدولة، وتنفيذ الأحكام، وعقد المعاهدات، وغير ذلك...

وتشمل هذه السلطة: رئيس الدولة، والوزراء، وقُواد الجيش، ورجال الشرطة، وسائر موظّفي الدولة، والمصالح الحكومية. وتملك هذه السلطة الحقّ عادة في إصدار الأنظمة، واللوائح التنظيمية ذات الصفة التشريعية التي تكون ضرورية لحُسن سير عملها، وذلك بناء على تخويل يُعطى لها بذلك، شريطة ألاّ تكون مخالفة للتشريعات الأعلى.

إنّ هذا التقسيم للسلطات لا يعني أنه أصبحت منفصلة عن بعضها؛ فالأصل: أنها تمثِّل الحكومة العامة في الدولة، وبالتالي فإن الحديث عن أقسامها وأنواعها لا ينفي ضرورة وجود نوع من العلاقات بينها كأساس لاستمرار توحّدها.

إنّ الفصل بين هذه السلطات يهدف إلى تحقيق نوع من تقسيم العمل الحكومي بين أكثر من جهة، وذلك تحقيقًا لقَدْر من التخصص من ناحية، وتحقيقًا لنوع من

التوازن بين هذه الجهات عن طريق قيام كلّ منها برقابة أعمال الجهات الأخرى، والتعاون معها من ناحيةٍ ثانية. ويتم ذلك بأن تتولى السلطة التشريعية وظيفة التشريع، ورسْم السياسة العامة.

على حين تقوم السلطة التنفيذية بتنفيذ ما تُقرّه السلطة التشريعية، وما تحكم به السلطة القضائية التي تتولّى أعمال القضاء.

معنى "الوزارة"، وأقسامها في النظام السياسي الإسلامي:

الوزارة في اللغة مشتقة من أربعة معانٍ:

الأوّل: كما تقول معاجم اللغة: أنّ "الوزير" مشتق من: الوَزر، هو: الملجأ، ومنه قوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَا وَزَرَ ﴾. [القيامة: ١١] سُمِّي بذلك لأنّ الرعية يلجئون إليه في حوائجهم، أو لأنّ الملِك يلجأ إلى الوزير ومعونته.

الثاني: "الوزير" مشتق من: الأوزار، وهي الأمتعة، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ ٱلْقَوْمِ ﴾ [طه: ٨٧].

الثالث: "الوزير" مشتق من: الوِزر وهو: الثِّقل: ﴿ حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد: ٤]. وسُمِّي بذلك لأنه يتحمّل أثقال الملِك.

الرابع: أنّ "الوزير" مشتق من: الأزْر وهو: الظّهر. وسُمِّي بذلك لأن الملِك يَقوى بوزيره كقوّة البدن بالظهر، فتكون الواو فيه منقلبة عن همزة.

انظر مثلًا "المعجم الوسيط" ستجد فيه: "الوزير": خاصّة الملِك الذي يحمل ثقله، ويعينه برأيه.

"الوزارة" في الاصطلاح تتنوع بحسب تنوّع الوزارات، لأن الوزارة تنقسم في الفقه السياسي الإسلامي إلى نوعيْن:

النوع الأول: وزارة تفويض:

وهو: أن يستشير أو يستوزر الإمام من يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده. وقد استدلّ الماوردي على عدم امتناع جواز هذه الوزارة بقوله تعالى، حكاية عن نبيه موسى # : ﴿ وَٱجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِى ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِى ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِى ﴾ [طه: ٢٩ - ٣١].

وجّه الدلالة: إذا جاز ذلك في النبوّة كان في الإمامة أجوز، ولأن ما وُكّل إلى الإمام من تدبير الأمّة لا يقدر على مباشرة جميعه إلاّ باستنابة، ولأن نيابة الوزير المشارك له في التدبير أصحّ في تنفيذ الأمور من تفرّده بها، ليستظهر به على نفسه، وبها يكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل. ويرى بعض الباحثين: أن ما يسمّيه الماوردي "وزارة التفويض" يدلّ بوضوح على أنّ النظام الإسلامي قد فرّق منذ قرون طويلة بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة، وهو ما قرّرته النظم البرلمانية في عصرنا الحاضر.

هذا، ويُشترط في وزير التفويض شروط الإمامة، إلا شرْط النسب. أمّا اختصاصات وزير التفويض فهي واسعة جدًّا، حتى أنها لتستغرق جميع صلاحيات الخليفة. حُكم التفويض إليه يقتضي جوازَ فعْله صحة نفوذه منه، إلاّ أنه استثنى من ذلك ثلاثة أمور: ولاية العهد، كما أنّ للإمام أن يستعفي الأمّة من الإمامة، وليس ذلك للوزير. ثالثًا: أنّ للإمام أن يعزل مَن قلّده الوزير، وليس للوزير أن يعزل مَن قلّده الإمام.

وزارة التفويض نوعان: وزارة تفويض عامّة، ووزارة تفويض إقليمية:

ووزارة التفويض العامة المسئولة عن شئون الدولة الإسلامية في جميع الأقاليم، لكن وزارة التفويض الإقليمية مسئولة عن شؤون الإقليم الذي اختاره وفوّضه والي الإقليم عنه.

وعليه يمكن أن يكون لكلّ إقليم وزارة تفويضية إقليمية، ويكون لِمن يتقلّدها ما لوالي الإقليم من صلاحيات.

النوع الثاني: وزارة التنفيذ:

وهي: أن يستوزر الإمام ما يوكل إليه تنفيذ أمر من الأمور، ويعرض عليه ما حدث من مهمّات؛ فهذه الوزارة أقلّ شأنًا وأدنى مرتبة من وزارة التفويض، ولذلك كان حكمها عند الماوردي أضعف وشروطها أقلّ، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام.

وحيث إنّ مهمّة وزير التنفيذ مقصورة على أمريْن: أن يؤدّي إلى الخليفة أو أن يؤدِّي عنه، فيراعى فيه سبعة أوصاف، أو لِنَقُلْ: سبعة شروط:

شروط وزير التنفيذ:

أحدها: الأمانة.

الثاني: صدق اللهجة.

الثالث: قلّة الطمع، حتى لا يرتشي في مال ولا ينخدع فيتساهل.

الرابع: أن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وشحناء؛ فإن العداوة تصدّ عن التناصح وتمنع من التعاطف.

الخامس: أن يكون ذكورًا لما يؤدِّيه إلى الخليفة وعنه، لأنه شاهد له وعليه.

السادس: الذكاء والفطنة، حتى لا تدلّس عليه الأمور فتشتبه، ولا تموّه عليه فتلتبس.

السابع: ألاّ يكون من أهل الأهواء، فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل، ويتدلّس عليه المُحِقّ من المُبطل؛ فإن الهوى خادع الألباب وصارف اللهو عن الصواب.

فإن كان مشاركًا في الرأي، احتاج إلى وصْف ثامن هو: الحِنكة والتجربة التي تؤدِّيه إلى صحة الرأي وصواب التدبير.

ولم يشترط الماوردي وأبو يعلى الحنبلي: الإسلام والحرية في وزير التنفيذ، لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد، ولا يجوز له أن يحكم حتى يعتبر فيه ذلك.

وزارة التنفيذ أيضًا نوعان:

النوع الأول: وزارة تنفيذ عامة، وهي التي تنبثق عن وزير الدولة، وهو الذي يختار مَن يريد ويأذن له، فيكون وزير تنفيذ للخليفة، فيقوم بإطلاعه على أحوال الولاة والرعايا، وينقل إليهم ما يريد الخليفة. كما يقول بإمضاء أحكامه، وتنفيذ أمواله. ومجال عمله: جميع أقطار الدولة الإسلامية، ما لم يحدِّد له الخليفة جهة معيّنة.

النوع الثاني: وزارة تنفيذ إقليمية، وهي التي تنبثق عن والي الإقليم. وتكون صلاحيات هذا الوزير مختصّة بهذا الإقليم دون سائر الأقاليم، فيقتصر مجاله على هذا الإقليم الذي يتولاّه الوالي الذي استوزره.

الفرْق بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ:

يكمن في أمريْن: في الاختصاصات، وفي الشروط. أمّا في الاختصاصات -كما نص عليه الماوردي- فمِن أربعة أوجُه:

أحدها: أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحُكم والنظر في المظالم، وليس ذلك لوزير التنفيذ.

الثاني: أنه يجوز لوزير التفويض أن يستبدّ بتقليد الولاة، وليس ذلك لوزير التنفيذ.

الثالث: أنه يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب، وليس ذلك لوزير التنفيذ.

الرابع: أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرّف في أموال بيت المال بقبض ما يستحقّ له وبدفع ما يجب فيه، وليس ذلك لوزير التنفيذ.

الوجه الثاني من الاختلاف بينهما في الشروط: وهذا الوجه فرع عن الاختلاف في الاختصاص، وأيضًا يكمن في أربعة أوجُه، أو يظهر في أربعة أوجُه:

الأوّل: أنّ الحرية معتبَرة في وزارة التفويض، وغير معتبَرة في وزارة التنفيذ.

الثاني: أنّ الإسلام معتبر في وزارة التفويض، وغير معتبَر في وزارة التنفيذ.

الثالث: أنّ العلْم بالأحكام الشرعية معتبَر في وزارة التفويض، وغير معتبَر في وزارة التنفيذ.

الرابع: أن المعرفة بأمرَي الحرب والخراج معتبرة في وزارة التفويض، وغير معتبَرة في وزارة التنفيذ.

الحسبة، ومشروعيتها

عناصر الدرس

"الحسبة": تعريفها، وحكمها

أوّلًا: تعريف "الحسبة" لغة:

"الحسبة" مصدر "احتسبَ، يَحتَسِب، احْتِسَابًا وحِسْبَةً، كالعِدّة من الاعتداد.

وهي تُطلق على عدّة معان، منها:

١. **الحساب، أو طلب الأجر:** تقول: "فعلْتُه حِسبة" أي: طلبًا الأجْر من الله، أو مُدّخِرًا أجرَه عند الله. وفي هذا المعنى ورد حديث أبي هريرة > عن النبي ﷺ أنه قال: ((مَن صام رمضان إيمانًا واحتسابًا، غفَر الله له ما تقدّم من ذنْبه)) أخرجه البخاري.

٢. **الإنكار:** يقال: احتسب فلان على فلان، أي: أنكر عليه قبيح عملَه. ومنه: "المُحتسِب": الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويُقوِّم المعوجّ، ويرعى الآداب... إلى آخِرِ وظائفه أو اختصاصاته التي ستأتي فيما بعد.

٣. **حسن التدبير والنظر:** يقال: "فلان حَسن الحِسبة في الأمر" أي: يُحسن التدبير والنظر فيه.

٤. **الاختبار:** يقال: "احتسبتُ فلانًا" أي: اختبرتُ ما عنده وسَبَرْتُه. و"النساء يحتسِبْن ما عند الرجال لهنّ" أي: يختبرْنَهم.

٥. **الظن:** وقد ورد هذا المعنى في ثلاث آيات من القرآن الكريم:

في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ٢ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُ ﴾ [الطلاق: ٢] وقوله: ﴿ وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمۡ يَكُونُواْ يَحۡتَسِبُونَ ﴾ [الزُّمَر: ٤٧]، وقوله: ﴿ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْ ﴾ [الحشر: ٢].

٦. **الاعتداد:** يقال: "فلان لا يُحتسَب به" أي: لا يُعتدّ به.

٧. **الاكتفاء:** يقال: "احتسبْتُ بكذا" أي: اكتفيْتُ به. ومنه قولهم: "فلان حسَن الحِسبة" أي: الكفاية والتدبير، كما في المعنى السابق.

ثانيًا: تعريف "الحسبة" اصطلاحًا:

قد عرّف العلماء "الحسبة" بتعريفات مختلفة. وسبب هذا الاختلاف:

أنّ منهم: من ذهب إلى أنّ الحسبة وظيفة دينية، وولاية من الولايات الإسلامية؛ ولذلك فهو يقصر التعريف على والي الحسبة، ويُخرج المتطوّع بها.

ومنهم: من عرّف "الحسبة" عمومًا ليشمل التعريف ذلك المتطوّع للحسبة والمتولّي لها بحُكم وظيفته، أي: المحتسب المتطوّع والمحتسب الرسمي.

وعلى هذا يمكن حصر التعريفيْن في اتّجاهيْن:

الاتجاه الأول: هو ما يرى أصحابه: أنّ الحسبة تشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقًا، سواء كانت صادرة من الشخص المكلّف من قِبَل وليِّ الأمْر وهو المعروف بـ"والي الحسبة"، أو كانت صادرة من الأفراد باعتبار التكليف من قِبَل الشّرع امتثالًا لقوله تعالى -على سبيل المثال: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فضلًا عن النص العامّ في خيريّة هذه الأمّة في قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ويتزعّم هذا الاتّجاه: الإمام الماوردي، وأبو يعلى الفرّاء؛ حيث عرف كل منهما "الحسبة" بأنها: أمر بالمعروف إذا ظهر ترْكه، ونهْي عن المنكر إذا ظهر فعلْه.

وقد تبع السجزي وابن الْأُخُوَّةِ الإمام الماوردي والفرّاء في هذا التعريف، غير أنهما زادا في التعريف جملة: "وإصلاح بين الناس" حيث عرفا الحسبة بأنها: أمر بالمعروف إذا ظهر ترْكه، ونهْي عن المنكر إذا ظهر فعْله، وإصلاح بين الناس".

ولعلّ السبب في هذه الزيادة في نظر السجزي أو ابن الْأُخُوَّةِ هو: النظر في قوله تعالى: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ [النساء: ١١٤]؛ ولذلك أورد ابن الْأُخُوَّةِ هذه الآية الكريمة بعد هذا التعريف، من باب ذكْر الخاص بعد العامّ لإبراز أهمية هذا الخاص، كقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ .[البقرة: ٢٣٨]

ولم يرتضِ بعض الباحثين إضافة هذه الزيادة، لأنها تؤدّي في نظرهم إلى الإطالة في التعريف من غير فائدة. فإنّ الإصلاح بين الناس، وإن كان من الأمور المهمة، إلاّ أنّ هناك أمورًا أهمّ منه، كالإيمان بالله، وإقام الصلاة، وغيرها... ولكن الْأُخُوَّةِ لم يذكُرها في التعريف، فما منعه من ذكْرها هنا ينبغي أن يمنعه من ذكْر الإصلاح بين الناس.

ومن أصحاب هذا الاتجاه أيضًا: الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدِّين)، حيث عرّف "الحسبة" في بعض المواضع من كتابه بأنها: "عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وفي موضع آخَر من الكتاب ذاته يعرِّفها بأنها: "عبارة عن المنع عن مُنكَر بحقّ الله صيانة للممنوع عن مقارفة المنكَر".

ونلاحظ أنّ التعريفين شملا الحسبة الصادرة من الوالي، وكذلك الصادرة من المتطوِّع. ونلاحظ أيضًا أنّ التعريف الأوّل شمل قسمَي الحسبة، وهما: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

أمّا في التعريف الثاني، فقد اقتصر الإمام الغزالي على ذكْر المنْع عن المُنكَر مما جعل بعضَ الباحثين ينتقد هذا التعريف لقصوره عن احتواء بعض أفراد المعرّف وهو الأمر بالمعروف. وليس الأمر كذلك، لأن المنكَر قد يكون بارتكاب فعْل نهَى الله ﷻ عنه، كارتكاب جريمة الزنا. وقد يكون بترك فعْل أمَر الله ﷻ به كترك الصلاة. فارتكاب الزنا وترك الصلاة مُنكَر مَنَع الله ﷻ منه بالأمر بفعل المعروف والنهي عن فعل المحظور.

وقد وُجِّه نقْد آخَر للتعريف الثاني، مَفاده: أنّ الإمام الغزالي قصَر النهي عن المنكر على المتعلّق بحقّ الله تعالى، أما المنكَر المتعلّق بالحقوق المشتركة بين الله وبين الناس، فلم يتطرّق إليه في هذا التعريف.

ويُجاب على هذا النقد بما ذكره الإمام القرافي في (الفروق)، حيث قال: "فما من حق للعبد إلاّ وفيه حقّ لله تعالى، وهو: أمره بإيصال ذلك الحقّ إلى مستحِقِّه؛ فيوجد حق الله تعالى دون حقّ العبد، ولا يوجد حقّ العبد إلاّ وفيه حق الله تعالى".

وهذه أيضًا وجهة الإمام الشاطبي الذي لا يُقِرّ بوجود حقّ خالص للعبد؛ فما يُظن أنه حق خالص للعباد فيه جانب تعبّديّ على نحوٍ ما.

ومّما يؤكد صحة هذا: أنّ الإمام الغزالي أتبع التعريف السابق ببعض الصوَر التي تُبيِّن شمولَه لجميع أنواع الحقوق؛ ومن ذلك قوله: "والإنسان إذا أتلف زرْع غيره، منَع منه لحقّيْن:

أحدهما: حق الله تعالى، فإن فعْله معصية.

والثاني: حق المتلَف عليه.

فهما علّتان تنفصل إحداهما عن الأخرى. فلو قطع طرَف غيره بإذنه، فقد وُجدت المعصية، وسقط حق المجنيّ عليه بإذنه؛ فتثبت الحسبة والمنع بإحدى العلّتيْن.

وهذا أيضًا يؤكِّد ما سبق أن قرّره القرافي والشاطبي من أنه لا يوجد حق خالص للعباد إلاّ وفيه جانب تعبّديّ على نحوٍ ما، عَلِمه مَن عَلِمه وجَهِله مَن جَهِله. وتلك قضية أخرى.

الاتجاه الثاني: فيرى أصحابه: أنّ الحسبة ولاية من الولايات الدينيّة؛ ولذلك فهم يقْصرون التعريف عليها.

وممّن سار على هذا الاتجاه: ابن خلدون، حيث عرّف الحسبة بأنها: "وظيفة دينيّة من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يُعيِّن لذلك مَن يراه أهلًا له". فقوله: "وظيفة دينيّة" أخرج بها المتطوِّع للحسبة؛ وبذلك يكون قد قصَر التعريف على والي الحسبة.

ومن أصحاب هذا الاتجاه أيضًا: شيخ الإسلام ابن تيمية، وقد عدَّ الحسبة ولاية من الولايات الإسلامية؛ ولذلك فقد قصر التعريف على والي الحسبة، فقال: "وأمّا المحتسِب فله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ممّا ليس من خصائص الولاة، والقضاة، وأهل الديوان، ونحوهم... وهذا التعريف من باب تعريف الشيء بذكْر لوازمه.

وقد عرّف القلقشندي في (صبح الأعشى) الحسبة: "بأنها وظيفة جليلة رفيعة الشأن، موضوعها: التحدّث في الأمر والنهي، والتحدّث عن المعايش والصنائع، والأخذ على يد الخارج عن طريق الصلاح في معيشته وصناعته". وواضح من هذا التعريف أنه قصَر الحسبة على والي الحسبة.

كما عرّف حاجي خليفة الحسبة في (كشف الظنون): "بأنها علْم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد من معاملاتهم التي لا يتمّ التمدّن بدونها، من حيث إجراؤها على قانون العدل، بحيث يتمّ التراضي بين المتعاملين وعن سياسة العباد بنهي عن المنكر وأمر بالمعروف، وحيث لا يؤدِّي إلى مشاجرات وتفاخر بين العباد بحسب ما رآه الخليفة من الزجر والمنع".

وتُعدّ هذه التعريفات -طويلة كانت أو قصيرة- من أشهر تعريفات "الحسبة" وأهمّها، ولكن بما أنّنا بصدد بيان ولاية المحتسِب والكشف عن ماهية الحسبة في النظام السياسي الإسلامي، فإن هذا في نظري يقتضي الكلام على مُطلق الحسبة، سواء كانت صادرة من والي الحسبة أو من المتطوِّع بها.

فإننا نستبعد جميع التعريفات لأصحاب الاتّجاه الثاني، ونرجِّح تعريف الإمام الماوردي والفرّاء من تعريفات أصحاب الاتّجاه الأوّل.

والعلّة في ذلك: مناسبته لمقتضى البحث من الكلام على مطلق الحسبة، ولما تميّز به من الإيجاز دون الإخلال، واستيعاب قسمَي المعرَّف، وبيان حدود الحسبة وفي أي وقت تكون. فقول المعرِّف: "إذا ظهر" استبعد به ترْك المعروف وفعل المنكر غير الظاهر للعيان؛ ولهذا تميّز تعريف الإمام الماوردي والفراء عن تعريفَي الإمام الغزالي، مع ملاحظة أنّ الماوردي قد فرّق بين المتطوِّع بالحسبة وبين المحتسب -أي: الموظف من قِبَل الدولة في الحسبة من تسعة أوجه.

وإذًا فالحسبة هي: أمْر بالمعروف إذا ظهَر ترْكه، ونهْي عن المنكر إذا ظهر فعْله.

والمراد من "الأمر" هنا: عمومه؛ فقد يكون للوجوب، وقد يكون للسُّنِّيّة أو الندب أو الاستحباب.

أمّا "المعروف"، فقد اختلفت عبارات العلماء في تعريفه، وإن اتّفقت في المعنى.

ومن هذه التعريفات: ما عرّفه به بعض العلماء من أنه: كلّ ما يَحسُن في الشّرع. وقيل في تعريفه هو: اسم جامع لكلِّ ما عُرف من طاعة الله تعالى والتقرب إليه، والإحسان إلى الناس، بكلّ ما ندب إليه من الشرع ونهى عنه، من المحسِّنات والمقبّحات.

وأما "المنكر"، فهو: ضد "المعروف". وقد عرّفه بعض العلماء بأنه: كلّ ما ليس فيه رضى الله من قول أو فعل. وقيل: هو كلّ ما قبّحه الشرع وحرّمه وكرِهَه.

حُكم الحِسبة:

وقد يتّضح هذا من خلال ثلاثة محاور:

المحور الأول: أدلّة مشروعيّة الحسبة.

المحور الثاني: صفة مشروعية الحسبة.

المحور الثالث: حكمة مشروعية الحسبة.

تفصيل ذلك على النحو الآتي:

المحور الأول: أدلّة مشروعيّة الحسبة:

أما بخصوص المحور الأول: أدلّة مشروعية الحسبة، فيكفي أن نقول: إن قوام الحسبة هو: الأمر المعروف والنهي عن المنكر، كما بيّنّا ذلك في تعريفها قبْل قليل. وهذا المعنى تطابقت الأدلّة من القرآن الكريم والسنة المطهرة والإجماع على وجوبه. بيان ذلك على النحو الآتي:

أوّلًا: من القرآن الكريم: فقد وردت آيات كثيرة تدلّ على فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، منها:

(١) قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. ففي هذه الآية الكريمة يأمر الله ﷻ المسلمين بالدعوة إلى الخير والنهي عن المنكر، ويبيِّن لهم أنّ القيام بهذه الفريضة من صفات المفلحين. وقوله تعالى: ﴿يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ عامّ في جميع التكاليف؛ فدخل فيه: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيره الطاعات... ثم جيء بالخاص -هو قوله ﷻ: ﴿ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ ﴾ - إعلامًا بفضله وشرَفه وعظيم منزلته.

(٢) قوله ﷻ: ﴿ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١].

في هذه الآية الكريمة بيّن الله ﷻ صفة المؤمنين بأنّهم يأمرون بالمعروف وينهوْن عن المنكر. وقد قرن هذه الصفة بصفة إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وطاعته ﷻ وطاعة رسوله، فدلّ ذلك على أهمية هذه الفريضة، وأنّ القيام بها من أخصِّ أوصاف المؤمنين، وأقواها دلالة على صحة عقيدتهم وسلامة سريرتهم.

ومفهوم المخالفة لهذه الآية: أنّ الذي يهجر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون خارجًا عن هؤلاء المؤمنين. فجعل الله ﷻ القيام بهذه الفريضة من الأمور المميّزة بين المؤمنين والمنافقين.

ويؤكِّد هذا المعنى أيضًا: قوله تعالى في سورة (التوبة): ﴿ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ ۚ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [التوبة: ٦٧]

(٣) قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وفي هذه الآية الكريمة مدْح لهذه الأمّة، ما أقاموا هذه الفريضة واتّصفوا بها. إذا تركوا التغيير وتواطئوا على المنكر، زال عنهم هذا المدح، ولحقهم الذّمّ بدلًا منه، وكان ذلك سببًا لهلاكهم.

فإن قيل: فَلِمَ قال: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾ ولم يقل: "أنتم خير أمّة"، فيه أربعة أوجُه، كما يقول الماوردي:

أحدها: أنّ الله تعالى قد كان قدّم البشارة لهم بأنها خير أمّة، فقال: ﴿ كُنتُمْ ﴾، يعني: إلى ما تقدّم في البشارة، هذا قول الحسن البصري.

الثاني: أنّ ذلك لتأكيد الأمر، لأن المتقدّم مستصحب؛ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [الفرقان: ٧٠] أي: ولا يزال كذلك سبحانه وتعالى.

الثالث: معناه: خلَقَهم خيْر أمّة.

الرابع: كُنتم خيْرَ أمّة في اللوح المحفوظ.

(٤) من أدلة القرآن الكريم أيضًا على مشروعية الحسبة، قوله تعالى: ﴿ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الحج: ٤٠ - ٤١].

حيث يبيِّن الله ﷻ في هذه الآية صفة المؤمنين الذين وعَدهم بالنصر، بأنّهم إن مكّنَهم من الأرض وأعطاهم السلطة أنّهم يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة، ويأمرون بالمعروف وينهوْن عن المنكر؛ فربط الله ﷻ في هذه الآية بيْن تحقيق النصر وإقامة هذه الفريضة؛ وهذا ممّا يدلّ على أهمّيّتها وعلوِّ شأنها.

وهناك الكثير من الآيات الواردة بهذا الشأن، الأمر الذي يدلّ على أهمية وعظم هذه الفريضة.

ثانيًا: أدلة مشروعية الحسبة من السُّنّة: فاعلموا أنه قد وردت أحاديث كثيرة تدلّ على فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحذِّر من ترْك هذه الفريضة ومن التهاون بها، سالكة بذلك مسلك القرآن الكريم، ومن هذه الأحاديث مثلًا ما يأتي:

(١) ما روي عن أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((مَن رأى منكم مُنكرًا فلْيُغيِّرْه بيده! فإن لم يستطعْ فبلسانه، فإن لم يستطعْ فبقلْبه؛ وذلك أضعف الإيمان)). أخرجه مسلم.

ويشتمل الحديث على أمر عامّ يتوجّه لكل مسلم مكلّف علِم بوجود المنكَر، وهو: وجوب تغييره بحسب القُدرة؛ وهذا بالنسبة للإنكار باليد وباللسان. أمّا الإنكار بالقلب، فلا يسقط بحال من الأحوال.

وأمّا قوله ﷺ: ((وذلك أضعف الإيمان))، فالمقصود منه: أنّ مرتبة الإنكار بالقلب أقلّ مراتب الإنكار ثمرة، لأن فائدتها مقصور على المنكِر لامتثاله لِما كُلِّف به، مع بقاء المنكَر دون تغيير فعليّ.

الحديث الثاني: حديث عبد الله بن مسعود < ، أن رسول الله ﷺ قال: ((مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ

بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ)).
أخرجه مسلم في كتاب: الإيمان.

هذا الحديث واضح في دلالته على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفيه يُبيِّن النبي ﷺ مراتبَ الاحتساب -كما في حديث أبي سعيد الخدري السابق.

فأعلى مراتب تغيير المنكر: التغيير باليد، ثم يليه التغيير باللسان، ثم بالقلب، بحسب القدرة وما يقتضيه المقام، وليس وراء هذه المرتبة من التغيير حبّة خردل من الإيمان.

والمراد بهذا التمثيل: أنه لم يبق بعد هذا الإنكار ما يدخل في الإيمان حتى يفعله المؤمن؛ فالإنكار بالقلب آخِر حدود الإيمان. وليس المقصود أنّ مَن لم يُنكر لم يكن في قلبه من الإيمان حبّة خردل؛ ولهذا قال النبي ﷺ: ((ليس وراء ذلك)).

الحديث الثالث: عن أبي سعيد الخدري أيضًا، عن النبي ﷺ قال: ((إيّاكم والجلوسَ في الطرقات! فقالوا: يا رسول الله، ما لنا مِن مجالسنا بُدّ، نتحدث فيها. فقال رسول الله ﷺ: فإذا أبيتُم إلاّ المجلس، فأعطوا الطريق حقّها. قالوا: وما حقّ الطريق، يا رسول الله؟ قال: غضّ البصر، وكفّ الأذى، وردّ السلام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر)). متّفق عليه، وأخرجه البخاري ومسلم.

والحديث واضح في دلالته على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فقد عَدّه النبي ﷺ من الحقوق الواجب على المسلم مراعاتها في الطريق. وجعلها من آداب الطريق في الإسلام.

أما الحديث الرابع: فمِن طريق حذيفة بن اليمان > عن النبي ﷺ قال: ((والذي نفسي بيده! لَتأمُرُنّ بالمعروف، ولَتَنْهَوُنّ عن المنكَر، أو ليوشِكنّ اللهُ أن

يبعث عليكم عقابًا منه، ثم تَدْعونَه فلا يُستجاب لكم)). أخرجه الترمذي، وقال: "هذا حديث حسَن".

وعمومًا في هذا الحديث: بيان لعاقبة ترْك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكَر، من استحقاق العقاب، وعدم استجابة الدعاء؛ وهذا يدلّ على فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك لأن الواجب هو ما يُثاب على فعْله ويعاقَب على ترْكه قصدًا.

الدليل الثالث: الإجماع: فإنّ المسلمين مُجمِعون أو متّفقون على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مَن قدَر عليه وأمِن الضّرر على نفسه وعلى المسلمين. فإن خاف، فيُنكر بقلبه، ويهجر هذا المنكر ولا يخالطه. وقد نقل الإجماعَ غيرُ واحد من أئمة المسلمين، منهم: القرطبي، والنووي، والغزالي، وآخَرون...

حتى قال الإمام النووي: وقد تطابقت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: الكتابُ، والسُّنّة، وإجماع الأمّة. وهو أيضًا من النصيحة التي هي الدِّين.

المحور الثاني: صفة مشروعيّة الحسبة، وهل هي واجب كفائي، أم فرْض عيْن؟

اتفق الفقهاء على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو قوام الحسبة. وذلك بالأدلّة من الكتاب ومن السُّنّة ومن الإجماع. واختلف العلماء في صفة وجوب الحسبة:

- فقد ذهب فريق منهم إلى أنها واجبة وجوبًا كفائيًّا.
- وذهب فريق آخَر إلى أنها واجبة وجوبًا عينيًّا.

و"الواجب الكفائي" هو: حصول المطلوب دون نظر إلى الفاعل إلاّ تبعًا، لأنه لن يحصل المطلوب بدون فاعل.

ومن أمثلة الواجب الكفائي: الصلاة على الجنائز، وردّ السلام، والقضاء، والإفتاء، وغير ذلك ممّا طلب الشارع وجوده بقصد تحقيق المصلحة، دون أن يتوقّف على قيام كل مكلّف بها.

وحُكمه: أنه واجب على عموم المكلَّفين، فإذا فعَله أحدُهم سقط الوجوب عن الباقين، وارتفع الإثم عنهم. وإذا تركه الكلّ أثِم الكلّ، أو أثموا جميعًا.

أما "الواجب العيْنيّ"، فهو: المنظور فيه بالذات إلى فاعله، أي: أن المقصود: حصوله من عيْن مخصوصة.

ومن أمثلة الواجب العيني: الصلاة المفروضة، والصيام المفروض، والزكاة، ونحو ذلك...

وحُكمه: أنه واجب على مَن تعيّن عليه، ولا تبرأ ذمّتُه إلاّ بفعْله بعيْنه.

ومذاهب العلماء في صفة وجوب الحسبة على النحو الآتي:

المذهب الأوّل:

يقول: الحسبة واجب كفائي؛ وهو قول جمهور العلماء الذين ذهبوا إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الكفاية، إذا قام به البعضُ سقط الطلب عن الباقين، وإذا ترَكه الجميع أثم كلّ مَن قدَر عليه ممّن لم يكن له عذر في ترْكه.

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بأدلّة، منها:

أوّلًا: قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

ووجْه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: قوله تعالى: ﴿ مِّنكُمْ ﴾ فإنّ "مِن" للتبعيض؛ وعلى هذا يكون معنى الآية: ولتكن بعض الأمّة داعية إلى الخير وآمرة بالمعروف وناهية عن المنكر.

وهذا يدلّ على أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضٌ على الكفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقين. ولو كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضَ عين لقال: "كونوا كلّكم آمِرين بالمعروف، ناهين عن المنكر"، ولكن لم يقل ذلك.

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢]. ومحل الشاهد في الآية الكريمة: في قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ ﴾ فإنه يدلّ على أنّ التّفقه في الكتاب والسُّنّة، ومعرفة الحلال والحرام، والحدود والشبهات، وتحصيل الحقوق ونحوه، لا يحصل من كل الناس؛ لأنه يحتاج إلى تفرّغ في طلَب العلْم به. فلو حدث لكلِّ الناس، لضاعت أحوالهم وبطلت معايشهم؛ فتعيّن إذًا أن يقوم به بعض الناس.

وبما أنه يُشترط للقيام بالاحتساب العلْمُ بالمأمور به والمنهيّ عنه، فإنّ الجاهل ربّما نهى عن معروف وأمَر بمنكر، وربّما عرف الحُكم في مذهبه وجهِلَه في مذهب صاحبه فنهاه من غير منكر، فاقتضى ذلك أنّ القيام بذلك يقع على عاتق الطائفة المتعلّمة، وهم بعض الناس؛ فدل هذا على أنّ القيام بالحسبة فرْض على الكفاية.

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الحج: ٤١].

وجْه الاستدلال من الآية الكريمة: أنّ الله ﷻ جعَل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضَ عيْن على كلِّ من مُكّن في الأرض، وليس كلّ الناس مُكّنوا من الأرض؛ فكان فرضًا على الكفاية.

رابعًا: استدل جمهور العلماء على ما ذهبوا إليه بالقياس: حيث قاسوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الجهاد، وغسْل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم، بوصف جامع وهو: حصول الفعل دون النظر إلى فاعِله؛ وهذا معنى الكفاية.

المذهب الثاني:

يرى أصحابه: أنّ الحسبة واجب عينيّ، أو فرض عيْن؛ حيث ذهب بعض العلماء إلى أنّ الحسبة واجبة وجوبًا عينيًّا.

ومن أصحاب هذا المذهب: ابن حزم الظاهري، حيث قال في (المحلّى): "والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضان على كلّ أحد".

ومنهم بعض المالكية، كابن أبي زيد القيرواني، والزجاج، وابن الجوزي، والشيخ محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، والشيخ علي الخفيف، وبعض فقهاء الإماميّة. على أية حال، فإن هؤلاء قد استدلّوا على ما ذهبوا إليه إلى أنّ الحسبة واجب وجوبًا عينيًّا.

وقد استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة، منها:

أولًا: قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ولاحِظوا أنّ هذه الآية مرّت معنا كثيرًا، لكن كلّ فريق يوجّهها بحسب ما يرى من اتّجاه نحو حُكم الحسبة كما يراه وكما يعتقده.

وجه الاستدلال من الآية الكريمة عند هؤلاء في قوله تعالى: ﴿ مِّنكُمْ ﴾: قالوا: إنّ "من" هنا للتّبيين وليست للتبعيض، كقوله تعالى: ﴿ فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ ﴾ [الحج: ٣٠]؛ فيكون معنى الآية -كما يقول ابن الجوزي نقلًا عن الزجاج-: "ولتكونوا كلّكم أمّة تدعون إلى الخير وتأمرون بالمعروف". فـ"مِن" هنا تدخل لتحضّ المخاطَبين من سائر الأجناس، وهي مؤكِّدة لتوجُّه الأمر إليهم.

كما استدلّوا بعموم الآيات الواردة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ووجْه ذلك: أنها لم تعيّن الوجوب على طائفة من الناس دون طائفة أخرى؛ فدل ذلك على أنها واجبة وجوبًا عينيًّا.

ثانيًا: ما رُوي أنّ رسول الله ﷺ قال: ((مَن رأى منكم منكَرًا فليغيِّرْه بيده! فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطعْ فبقلْبه؛ وذلك أضعف الإيمان)).

ووجْه الاستدلال بالحديث الشريف: أنّ التّنوّع الوارد في مراتب إنكار المنكر يدلّ على أنه واجب عينيّ على كلّ مَن علِم بوجوده، بدليل عدم سقوط هذا التكليف حتى في حالة عجز الشخص عن الإنكار باليد أو باللسان، فإنه يلزمه الإنكار بالقلب.

ثالثًا: استدلوا بالمعقول أيضًا، حيث قالوا: إنّ في جعْل الواجب فرضَ عيْن على كل مسلم حفظًا للأمّة وحرزًا لها عن المفاسد.

ولكن بعد النظر في أقوال الفقهاء في هذه المسألة وأدلّتهم، يتضح أنّ أدلّة الفريقين لم تسلَم من مقال أو تضعيف، وإن ظهر هذا في أدلّة المذهب الأوّل الذي يقول أصحابه: "إنّ الحسبة فرض كفاية"، أكثرَ منه في أدلّة القول الثاني -أي: القائلين بأنّ كونها فرض عين.

ولكن لا بدّ لنا من التفرقة في صفة وجوب الحسبة بين أمريْن:

أولًا: الإنكار القلبي.

ثانيًا: الإنكار الفعلي باليد وباللسان.

أمّا الأول:

فهو فرض عيْن على كلِّ مسلم؛ فلا يسقط عن أحد في أيّ حال من الأحوال، لأنّ في ذلك كراهة للمعصية، وهذا هو الحد الأدنى لإنكار المنكر. قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [الحُجُرات: ٧]

وكرْه المنكَر واجب على كل مكلَّف. وهذه المرتبة من الإنكار بمقدرة كافّة الأفراد؛ فلا يُعذر فيها أحد.

وقد روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: "إنّ أوّل ما تُغلبون عليه من الجهاد: الجهاد بأيديكم، ثم الجهاد بألسنتكم، ثم الجهاد بقلوبكم. فمن لم يَعرف قلبُه المعروفَ ويُنكِرِ قلبُه المنكَر، نُكس فجُعل أعلاه أسفلَه" أخرجه البيهقي في سننه الكبرى.

أمّا الثاني:

وهو الإنكار الفعلي، فالراجح فيه: ما ذهب إليه جمهور العلماء من أنه واجب وجوبًا كفائيًّا، وذلك لما يأتي:

(١) أنّ استدلالهم بأنّ "من" للتبعيض أرجَح منها للتّبيين. والسبب في ذلك يرجع إلى عدّة اعتبارات، منها:

أوّلًا: أنّ الآيات التي سبقت قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ ﴾ جاءت تخاطب جميع المؤمنين، وتُبيِّن لهم ما يجب عليهم القيام به. فقد بدأت بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ [آل عمران: ١٠٢] ثم جاء قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ ﴾، لِيُبيِّن ما يجب على بعض الأمّة من القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الأمّة غير معيّنة، لأنّ المقصود: حصول هذا الفعل الذي فُرض عليها بغضّ النظر عن الفاعلين؛ وهذا هو معنى "فرض الكفاية".

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [الحج: ٤١].

والتمكين من الأرض ليس لكلّ الناس بلْ لبعضهم -كما سبق-، فترجّح هذه الآية الكريمة القول بأنّ "من" في قوله تعالى: ﴿ مِّنكُمْ ﴾ للتبعيض؛ فإنّ من صفات القرآن أو من خصائصه: أنّ بعضه يوضِّح بعضه أحيانًا، أي: أنّ أوّل تفسير أو بيان للقرآن هو القرآن نفسه، ثم النبي ﷺ، ثم اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، وهكذا...

(٢) استدلال أصحاب المذهب الثاني بعموم الآيات لا يقتضي أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب وجوبًا عينيًّا؛ فإن الأصل في الجهاد على سبيل المثال: أنه من فروض الكفاية، ومع ذلك فقد ثبت بالخطابات العامّة.

(٣) قولهم: "إنّ في جعْل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضَ عيْن حفظًا للأمّة"، فيجاب عنه بأن الذي يجعله واجبًا عينيًا هو قول الشارع، وليس مصلحة الأمّة مجرّدة.

(٤) مما يرجِّح أيضًا مذهبَ الجمهور: أنّ مقصود الشارع من الواجب الكفائي هو: تحصيل المصلحة المتعلّقة بذلك الواجب، من غير نظر إلى أعيان الأشخاص أو انتحالهم بها، ودرء المفسدة من غير ابتلاء الأشخاص بتكليفه، كما وضّح العز بن عبد السلام مثلًا ذلك بقوله: "واعلمْ: أن المقصود بفرض الكفاية: تحصيل المصالح ودرء المفاسد، دون ابتلاء الأعيان بتكليفه. والمقصود بتكليف الأعيان: حصول المصلحة لكلٍّ واحد من المتكلّفين أو المكلّفين على حِدته لتظهر طاعته أو معصيته".

وهذا المعنى ينطبق على الحسبة؛ فإنّ وجود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع هو المطلوب، وهو المقصود من هذه الفريضة لتحصيل المصلحة المرتّبة عليها، بغض النظر عن القائم بها. وليس الغرض منها اختبار كلّ الأفراد بها.

ومع أن جمهور الفقهاء قالوا بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائي، فقد ذكروا حالات يكون فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبًا عينيًّا، وهي:

(١) يتعيّن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حقّ من يكون في موضع لا يعلم بترك المعروف وارتكاب المنكر فيه أحدٌ غيرُه، أو لا يقدر على تغييره وإزالته أحدٌ سواه، أو كان يعلم من نفسه صلاحيّة النظر والقدرة على المناقشة ودفْع الحجّة بالحجّة.

ومن هذا القبيل أيضًا: أنه يتعيّن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حقّ كلٍّ مَن علِم أنه يُقبل منه ويُؤتَمر بأمْره، كالأب والزّوج والعالِم والسيِّد، لقول رسول الله

ﷺ: ((كلُّكم راعٍ، وكلّكم مسئول عن رعيّته))، حديث متفق عليه، وقد رواه الشيخان وغيرهما.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية، في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [التوبة: ٧١]: "وهذا واجب على كلِّ مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية. ويصير فرض عين على القادر الذي لم يَقُم به غيره. والقدرة هو السلطان والولاية؛ فذوو السلطان أقدر مِن غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم. فإنّ مناط الوجوب هو القدرة؛ فيجب على كل إنسان بحسب قدرته، قال تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾".

(٢) يتعيّن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حقّ الأئمة والولاة والقضاة، ومَن ينتدبهم وليُّ الأمر عنه، لأنّ هؤلاء متمكِّنون بالسلطنة ووجوب الطاعة والامتثال لهم، ونفاذ القول على الخَلْق. وقد دلّ على هذا: قوله ﷻ: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [الحج: ٤١].

ولأنّ مِن أنواع القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما يدعو إلى القهْر والاستيلاء والعقوبة وإقامة الحدود، ونحو ذلك ممّا لا يفعله إلاّ الولاة والحكّام؛ فلا عذر لِمن قصّر منهم عند الله تعالى، لأنه إذا أهمل هؤلاء القيامَ بهذا الأمر تَضيع جهات الدِّين، ويُستباح حمى الشرع والمسلمين. وإن الله يَزَع بالسلطان ما لا يَزَع بالقرآن. أي أن هناك أحوال تصير الحسبة فيها فرضَ عين عند الجميع، أي: أنها تتحوّل مِن فرْض كفاية إلى فرضِ عيْن. ومن تلك الأحوال ما يأتي:

أوّلًا: التعيين من قِبل السلطان، فتصير الحسبة فرضَ عيْن على كلِّ مَن عيّنه السلطان أو نائبُه. وفي هذا يقول الإمام الماوردي: "إنّ فرضه متعيّن على المحتسِب بحُكم الولاية، وفرْضه على غيره داخل في فروض الكفاية".

ثانيًا: التّفرّد بالعلْم بموجب الحسبة، فتصير الحسبة أيضًا فرْضَ عيْن على مَن تفرّد بالعلْم بأن كان معروف قد تُرك أو منكَر قد ارتُكِب.

يقول الإمام النووي: "إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضُ كفاية، ثم إنه قد يتعيّن إذا كان في موضع لا يَعلم به إلا هو".

ثالثًا: انحصار القدرة في أشخاص محدّدين؛ فإذا انحصرت القُدرة على الحسبة عند أناس ولم يقم غيرهم بها، تصير الحسبة فرضَ عيْن عليهم.

وفي هذا الصدد يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ويصير فرضَ عيْن على القادر الذي لم يقُم به غيرُه".

وقد بيّن الإمام ابن العربي هذا الأمر، بأسلوب آخَر فقال: "ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: نصرة الدِّين بإقامة الحجّة على المخالِفين. وقد يكون فرضَ عيْن إذا عَرف المرء من نفسه صلاحيّة النّظر والاستدلال بالجدال، أو عُرف ذلك منه".

وذكَر الإمام النووي صورةً أخرى لهذا الأمر فقال: "ثم إنه قد يتعيّن إذا كان لا يتمكّن من إزالته إلاّ هو، كمن يرى زوجته أو ولده أو غلامه على المنكَر أو على تقصير في المعروف".

رابعًا: تغيّر الأحوال، كما يرى سماحة الشيخ ابن باز #، حيث كان يرى أنّ الدعوة إلى الله والحسبة منها تصير فرضَ عيْن عند تغيّر الأحوال، فيقول: "فعند قلّة الدعاء، وعند كثرة المنكرات، وعند غلبة الجهل، تكون الدّعوة فرضَ عيْن على كلّ واحد بحسب طاقته".

ولكن الاحتساب قد يكون حرامًا في حالتيْن:

الحالة الأولى: إذا كان المحتسِب جاهلًا بالمعروف والمنكَر، فلا يحل له النهي عمّا يراه ولا الأمر به، لأنه لا يؤمَن منه أن ينهَى عن معروف أو أن يأمُر بمنكَر.

الحالة الثانية: أن يؤدِّي إنكار المنكَر إلى ارتكاب منكَر أكبر منه، كأن ينهاه عن ذبح شاة لغيره بغير حقّ فيؤدِّي نهيُه إلى قتْله أو قتْل إنسان آخَر. والضرر لا يُزال بضرر مثلِه، ولا بضررٍ أشدّ منه، كما يقول أهل الأصول.

والتفصيل السابق لآراء العلماء في حُكم الحسبة هو بالنظر للمطالَب به. وقد يُنظر إليها من ناحية موضوعها، أي: بالنظر إلى ما تتعلّق به من أقوال أو أفعال. وقد ذهب جمهور العلماء إلى أنّ الحسبة إذا كانت تتعلّق بترْك واجب أو فعْل حرام كان الاحتساب واجبًا، وإذا كانت تتعلّق بترْك مندوب إليه أو فعْل مكروه، فإنه يُستحبّ الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه.

يقول الإمام الغزالي: "اعلمْ أنّ المنكَرات تنقسم إلى مكروهة وإلى محظورة. فإذا قلنا هذا منكَر مكروه، فاعلمْ أنّ المنع منه مستحَبّ، والسكوت عليه مكروه وليس بحرام، إلاّ إذا لم يَعلم الفاعل أنه مكروه، فيجب ذكْره لأن الكراهة حُكم في الشرع يجب تبليغه إلى مَن لا يعرفه".

ويقول أبو السعود في تفسيره: "الأمر بالمعروف في الوجوب والندب تابع للمأمور به".

ويقول القرافي في (الفروق): "المندوبات والمكروهات يَدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على سبيل الإرشاد والورع".

ويقول ابن الْأُخُوَّةِ في (معالم القربة): "والإنكار في ترْك الواجب وفعْل الحرام

واجب، وفي ترْك المندوب وفعْل المكروه مندوب".

وقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب في جميع أحواله، لأنّ ترْك المعروف وإن كان مستحبًّا فهو قبيح، وفعْل المنكر وإن كان مكروهًا فهو قبيح. والأمر بالحسَن والنهي عن القبيح واجب. ولا ينافي وجوب الأمر والنهي أن يكون متعلقًا بما هو مستحسن أو مكروه، لأنه يدعو إلى الخير، والدعوة إلى الخير واجب بظاهر الآيات القرآنية.

والراجح هو: ما ذهب إليه جمهور العلماء؛ لأن الواجب هو: ما يُثاب على فعْله ويُعاقب على ترْكه. فإذا قلنا بوجوب الأمر بالمندوب إليه ووجوب النهي عن المكروه، فقد رتّبنا العقوبة على الممتنِع عن الأمر بالمندوب أو النهي عن المكروه، مع أنّ الأصل في الفعل أنه لا يعاقَب على ترْكه إذا كان مندوبًا إليه أو فعله إذا كان مكروهًا فعْله.

المحور الثالث: حِكمة مشروعيّة الحِسبة:

إنّ الله ﷻ أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكَر على هذه الأمّة كما أوجبه على الأمم السابقة، وقال تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وقال ﷻ: ﴿ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ [آل عمران: ١١٣، ١١٤].

وذلك لحاجة الناس على مرِّ الزمان إلى مَن يُعلِّمهم إذا جهلوا، ويرشدهم إذا ضلّوا، ويُذكِّرهم بأحكام الدِّين إذا نسُوا، ويَكفّ ظلمَهم وبأسهم إذا تجبّروا، ويُجادلهم ليُظهر لهم الحق إذا حادوا عن الصراط المستقيم؛ فلا يكون لهم بعد ذلك حجّة على الله لِقيام المذكِّر والمعلِّم في كل زمان ومكان.

وهنا يمكن أن نستدلّ على ما قلناه بقوله تعالى مثلًا: ﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٥] وبقوله ﷻ في قصّة أصحاب السبت: ﴿ وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ۙ ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ۖ قَالُوا۟ مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [الأعراف: ١٦٤]

وقوله تعالى: ﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الذاريات: ٥٥] فلو تُركت الحسبة التي هي الوجه العمليّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لانْتشر الفساد، وعمّت الجهالة، واتّبع الناس أهواءهم وشهواتهم. ولا يتحقق الغرض التي مِن أجْله خلَق الله البشَر وبعَث به الأنبياء والرسل، وهو: عبادته ﷻ، وإقامة شريعته، والاستخلاف في الأرض لإقامة مجتمع إنساني فاضل. حتى لقد وُصفت الحسبة بأنها تدبير احترازي، وصمام أمان، غايته الرئيسة: وقاية الأمّة من الجرائم والأخطار، والأخذ على أيدي أرباب الشر والفساد. وقد أورد الدكتور فضل إلهي في كتابه (الحسبة تعريفها ومشروعيتها ووجوبها) تحت عنوان: مشروعية الحسبة، قال: "سأتحدّث عن هذا الموضوع - بإذن الله تعالى- تحت العناوين التالية:

أ. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مهامّ الرسل -عليهم الصلاة والسلام-.

ب. القيام بالحسبة من أوصاف سيِّد المرسلين ﷺ.

ج. القيام بالحسبة من صفات المؤمنين.

د. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خصال الصالحين.

ه. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما تتمّ به الخيرية.

و. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من واجبات من مُكِّن في الأرض.

ز. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أسباب النصر.

ح. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سهمان من سهام الإسلام.

ط. أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر.

ي. عظم جريمة قتْل الآمِرين بالمعروف والناهين عن المنكر.

ك. ثواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ل. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أسباب تكفير الذنوب".

تاريخ الحسبة، أهم الكتب المؤلفة فيها، وشبهات حول نظام الحسبة في الإسلام

أولًا: تاريخ الحسبة:

في حقيقة الأمر لا نستطيع أن نحدِّد بالضبط منشأ الحسبة كنظام مطبّق ينفرد بتنفيذه موظّف أو موكّل أو مكلّف يُطلق عليه اسم "المحتسب". والأرجح: أنه نشأ في أيّام الدولة العباسية، كما ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين والدارسين.

أما من حيث التطبيق: وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد كان موجودًا منذ صدر الإسلام، قال تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾. [آل عمران: ١٠٤] وقال أيضًا: ﴿ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾ [الحج: ٤١]

وقال: ﴿ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [التوبة: ١١٢]

وروى أبو هريرة > قال: قال رسول الله ﷺ قال: ((مَن رأى منكم منكَرًا فلْيغيِّرهُ بيده! فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان)). وورد في (صحيح مسلم) أيضًا: ((أنّ رسول الله ﷺ مرّ على صبرة طعام، فأدخل يده الشريفة فيها، فنالت أصابعُه بللًا، فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ فقال: أصابتْه السماء، يا رسول الله. قال: أفلا جعلْتَه فوق الطعام كي يراه الناس. مَن غشّ فليس منّا))، أو كما قال ﷺ.

ويُذكر في هذا الصدد أن النبي ﷺ ولَّى سعيد بن العاص على السوق بعد فتح مكة، وأنّ الخلفاء الراشدين كانوا يتولّوْن أمْر السوق، أو يكِلون أمْره إلى مَن يقوم نيابة عنهم بمراقبته. كما تذكر كتب التاريخ: أنّ عمر بن الخطاب > كان يطوف بالأسواق، إذا وجد غشّاشًا ضربَه بدرّته. ويُذكر: أنه ولّى أمّ الشفاء الأنصارية على السوق، وربما ولاّها الأمور التي تتعلّق بالنساء.

ولم تنشأ وظيفة المحتسِب كولاية معقودة لوالي الحسبة إلاّ في أيام الدولة العباسية، مع الاختلاف في تحديد تاريخ نشأتها بشكل دقيق. وثمّة دراسات حديثة اعتمدت على عدّة نصوص، وكلها تشير إلى نشأة نظام الحسبة في العهد العباسي.

والمعطيات التي بنى عليها بعض الباحثين قولَهم: إنّ نظام الحسبة نشأ في بداية العصر العباسي، منذ عهد الخليفة المنصور، ثم الرشيد -على اختلاف في ذلك- هو اختلاف لا يبعد كثيرًا عن القول بأنّ هذا النظام قد نشأ في أحضان الدولة العباسية، سواء في بدايتها أو في وسطها، أي: في العهد العباسي المزدهر.

ومع ذلك، فإننا نستطيع أن نؤكِّد أنّ الحسبة كانت موجودة في عهد الخلفاء الراشدين، وفي عهد الأمويِّين. وقد لا يكون هناك ديوان خاص، أو موظف يُطلق عليه اسم: "المحتسِب"، وإنما كانت صلاحيات المحتسِب تدخل ضمن الواجبات المباشرة للخليفة أو مَن ينوب عنه.

وإذا كان بعض كتب التاريخ تذكر أنّ نظام الحسبة كان معروفًا في أيام الحُكم الروماني في الشام، فمِن المؤكّد أنّ فكرة الحسبة في الإسلام تختلف عن فكرة الحسبة عند الرومان، كما أن نظام الحسبة في الإسلام -كما ذكرنا- مستمَدّ من الفكرة العامّة التي توجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي تُعَدّ أساسًا من أسس خيرية هذه الأمّة بنص كلام ربِّ العالمين في قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ثانيًا: الكتب المؤلَّفة في الحسبة:

فلو رجعنا إلى الكتب والمباحث التي تناولت موضوع الحسبة في الإسلام من الناحية الفقهية والتشريعية، أو من الناحية التطبيقية، لوجدناها كثيرة، سواء المطبوع، أو المخطوط، أو حتى المفقود، وسواء أكان ذلك لدى المؤلِّفين القدماء أو الباحثين المعاصرين. وعلى أية حال، فممّن كَتب في موضوع الحسبة حديثًا:

الأستاذ الفاضل: محمد المبارك، الذي كتب كتابًا عن الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية. في هذا الكتاب عرَض لموضوع الحسبة عرْضًا علميًّا رصينًا، واستقصى المباحث التي كُتبت فيها. كما تحدّث في هذا الكتاب عن الدولة، ومدى جواز تدخّلها في الشئون الاقتصادية.

وقد تحدّث في كتابه أيضًا عن التأليف في الحسبة وعرَض لِمَن كتب في الحسبة بطريقة استقصائية تقريبًا، وقسمهم إلى قسميْن:

القسم الأول: يشمل العلماء الذين كتبوا في الحسبة بطريقة عرضية، دون أن يُفردوا لها كتابًا مستقلًّا. ومن أهمّ هؤلاء: الماوردي الشافعي، وأبو يعلى الحنبلي، في كتابيْهما المتشابهيْن اسمًا ومضمونًا، أي: (الأحكام السلطانية)، وقد مرّت الإشارة إليهما كثيرًا.

وقد تناول كلّ منهما في كتابه جميعَ ما يتعلّق بنظام الحُكم، وشئون المال، ومباحث القضاء، وكلّ ما يتعلّق بالدولة الإسلامية، وما يرتبط بها من مباحث، بطريقة فقهية منظّمة. وقد عرضا أيضًا لموضوع الحسبة في الإسلام، وبيّنا جميع ما يتعلّق به من أحكام.

كما كتب عدد من العلماء الآخَرين فصولًا خاصّة في كتبهم عن الحسبة أو بعض مسائلها وقضاياها. ومِن هؤلاء مثلًا: الإمام الجويني في (غياث الأمم في التياث الظلم)، ومنهم: الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدِّين)، وابن خلدون في مقدّمته، والنويري في كتابه (نهاية الأرب)، والقلقشندي في كتابه (صبح الأعشى)، والمقريزي في كتابه (إغاثة الأمّة)، وابن الحاج في كتابه (المدخل)، وكذلك ابن تيمية في كتابه (الحسبة في الإسلام)، وابن القيّم في كتابه (الطُّرق الحكمية)، وغير هؤلاء وهؤلاء...

أمّا القسم الثاني: فيشمل الكتب التي بَحثت في موضوع الحسبة بشكل مستقلّ. ومن أهم هذه الكتب:

(١) "نهاية الرتبة في طلب الحسبة" لعبد الرحمن بن نصر السجزي، المتوفى عام "٥٨٩هـ". وقد قام بنشره السيد الباز العريني، بإشراف الأستاذ محمد مصطفى زيادة. ويُرجع الناشر أهمية هذا الكتاب لعدّة ميزات، منها: أنّ مؤلِفه أسبقُ المؤلِّفين من الناحية العملية في الشرح الإسلامي، ولم يتناول أحد موضوع الحسبة بمثل ما تناوله هذا الكتاب، لأن كتابة الماوردي في الحسبة تختلف عن كتابة السجزي:

فالماوردي والغزالي وأبو يعلى يتناولون الحسبة من الناحية الفقهية التشريعية، بخلاف السجزي فإنه يتناولها من الناحية العملية التطبيقية.

ويقول السيد الباز العريني - ناشر هذا الكتاب- أيضًا: "إن هذا الكتاب صار فيما بعد أساسًا لِما كتبه ابن الْأُخُوَّةِ وابن بسام وغيرهما في الحسبة. فابن الْأُخُوَّةِ ألّف كتاب (معالم القربة في أحكام الحسبة) بشكل قريب من طريقة السجزي، وقد دلت المقارنة على وجود تشابه كبير بينهما.

أمّا ابن بسام فقد كتب كتابًا سماه (نهاية الرتبة في طلب الحسبة) ويبدو أن معظمه منقول من كتاب السجزي، وإن كان مؤلِّفه ابن بسام قد أضاف إليه بعض الأبواب الأخرى التي لم تكن موجودة في كتاب السجزي.

ويتألف كتاب (نهاية الرتبة في طلب الحسبة) للشيزري من أربعين بابًا. يبحث المؤلِّف في الباب الأوّل منها في: ما يجب على المحتسِب من شروط الحسبة ولزوم مستحقّاتها. ويبحث في الباب الثاني في: النظر في الأسواق والطّرقات. ويبحث في الباب الثالث في: معرفة القناطير والأرطال والمثاقيل والدراهم. ويبحث في الباب الرابع في: الموازين والمكاييل.

ثم يبتدئ بعد ذلك في البحث عن الحسبة في كلِّ مهنة من المهن، كالدقاقين والخبازين والفرّانين، والجزارين والشوّايين والطباخين، حتى يصل إلى الباب الثامن والثلاثين، فيتكلّم في الحسبة على مؤدِّبي الصبيان، ثم في الحسبة على أهل الذِّمّة، في الباب الأربعين والأخير، والذي يشتمل على جُمل وتفاصيل في أمور الحسبة، يقول: "وقد ذكرنا في هذا الكتاب من الحسبة على أرباب الصنائع المشهورة، ومِن كشْف غشوشهم وتدليسهم، ما فيه الكفاية للمحتسِب، وأصل يقيس عليه ما عداه ممّا لم نذكره". وبَعْدها عرَض ما يلزم المحتسِب فعلُه من أمور الحسبة في صالح الرّعيّة.

(٢) (معالم القربة في أحكام الحسبة) لمحمد بن محمد القرشي المشهور بابن الْأُخُوَّةِ، المتوفى عام "٧٢٩هـ" الموافق "١٣٢٩م". وقد تضمن هذا الكتاب سبعين بابًا. وهو مقتبس من كتاب السجزي. وقد طبعه أحد المستشرقين من أساتذة جامعة "كمبردج" مع ترجمته إلى اللغة الإنجليزية.

(٣) (نهاية الرتبة في طلب الحسبة) لابن بسّام، ويقع هذا الكتاب في "١١٨" بابًا، وهو غير مطبوع. وتوجد منه نسخة مخطوطة في المكتبة الوطنية بالقاهرة، ونسخة في المتحف البريطاني. وهو مأخوذ من كتاب السجزي، مع زيادات عليه.

(٤) وهناك أيضًا (آداب الحسبة) لمحمد بن أحمد المالقي الأندلسي، وقد نشره بعض المستشرقين الفرنسيِّين عام "١٩٣١م".

(٥) ثم كتاب (الحسبة) لجمال الدين يوسف بن عبد الهادي، المتوفى عام "٩٠٩هـ".

ونشر بعض الباحثين المعاصرين دراسات عن الحسبة سواء في بحوث علمية، أو رسائل أكاديمية، أو تحقيقات في مجلات متخصِّصة، أو غير ذلك...

كما أُلقِيَتْ بعض المحاضرات في الحسبة في مؤتمر أسبوع الفقه الإسلامي الذي انعقد في جامعة دمشق عام "١٩٦١م" من فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة، وفضيلة الشيخ علي الخفيف. وهذه المحاضرات موجودة ضمن كتاب "أسبوع الفقه الإسلامي" المطبوع في القاهرة.

ثالثًا: شبهات حول نظام الحِسبة في الإسلام.

ما برح أعداء الإسلام يتفنّنون في محاربة الدِّين الإسلامي، وصرْف الناس عنه، وصدّهم عن الإقبال عليه، تارة عن طريق المواجهة العالميّة -وقد أثبتتْ هذه فشلَها في تحقيق ما يطمحون إليه- وتارة عن طريق الوسائل الخفيّة، كإثارة الفتن والدسائس والشبهات حول قواعد الدِّين الأساسية ومبادئه السامية، في محاولة

لتوْهينه وزعزعة الثقة به، ليسهل عليهم بعد ذلك القضاءُ عليه، مُتناسين في خضمِّ محاولاتهم اليائسة أنّ الله ﷻ تكفّل بحفظ هذا الدِّين إلى قيام الساعة، فتكفّل بحفْظ قرآنه الكريم، بقوله: ﴿ نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحِجر: ٩] كما تكفّل بحفْظ الدِّين في أصوله وقواعده العامّة، فقال تعالى: ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾. [التوبة: ٣٢].

ومن القواعد الأساسية التي عمِل أعداء الإسلام على إثارة الشبهات حولها: قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي هي قوام الحسبة، أو أساس الحسبة، أو موضوع الحسبة؛ وذلك بهدف تعطيل العمل بهذه الفريضة السامية، والحدّ مِن نطاقها، بعدما علِموا أنها صمام الأمان للمجتمع المسلم في دينه وأخلاقه وآدابه العامّة، بل وفي علاقاته مع الآخَرين، ثمّ هي خطّ دفاعه الأوّل ضدّ كلِّ مَن تُسوِّل له نفسه تخطّي حدود الشرع والاعتداء على حمى الإسلام وانتهاك حرمة الأخلاق.

وقد حرص أعداء الإسلام في تنفيذ مخطّطهم على تجنيد بعض ضعاف النفوس من أبناء المسلمين، أو ممّن يحملون لواء الإسلام والدعوة إليه، واستغلالهم في نشر ما يريدون توجيهه من الشبهات بين أفراد المجتمع المسلم، مُتّخذين بذلك منهم معاول هدم في بنْية الإسلام الداخلية، تارة تحت اسم التجديد، وتارة تحت اسم أو وصف إثارة شبهة أو تعارُض في النصوص، وما إلى ذلك...

أجَلْ! إنهم كما يقول الدكتور عبد المجيد معاذ في وصفهم: "إنهم يورِدون أدلّة من كتاب الله سبحانه، أو سُنّة رسول الله ﷺ، فيتأوّلونها كما يرَوْن، ويفسِّرونها وفقًا لِما يبدو لهم ظاهريًّا، فيَصِلون إلى القول بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصبح من نافلة الحديث، ولم يَعُدْ واجبًا على المسلم.

وعلى المرء أن لا يُعنَى بصلاح الآخَرين، أو يَلتفت إلى ما هم فيه من ضلال وفساد، إذا راقب نفْسه وألزمها كلمة التقوى. وهم يطلقون هذه العبارات وأمثالها من غير تبصّر في حقيقتها ولا تأمّل في عواقبها، فيهدمون ركنًا أصيلًا في دين الله ﷻ من حيث شعروا أو لم يشعروا؛ ولذلك كان لزامًا علينا أن نُنبِّه إلى خطَر هذه الشبهات، حتى لا تشيع بين المسلمين فتترك أثرًا سلبيًّا يتمثّل في الإحجام عن القيام بفريضة الاحتساب، سواء بوظيفة، أو بصورة رسمية، أو بطريق التّطوّع.

على أنّ أهمّ هذه الشُّبهات يمكن إجمالها فيما يلي:

١. تعارض الحسبة مع الحرية الشخصية.

٢. الاهتمام بإصلاح النفس، حيث لا يضرّنا ضلالُ الآخَرين.

٣. اقتصار الاحتساب على الوالي.

٤. ترك الاحتساب بسبب تقصير الإنسان وارتكابه المعاصي.

أمّا شبهة اقتصار الاحتساب على الوالي في إطار تنظيم عمليّة الاحتساب، فسنتناول الرّدّ عنها ضمن: اشتراط الإذن من الإمام للقيام بالحسبة.

وكذلك سنتناول الرد على شبهة ترك الاحتساب بسبب تقصير الإنسان وارتكابه المعاصي، ضمن: شرط العدالة في المحتسِب أيضًا.

ويتبقى معنا هنا شُبهتان:

الشبهة الأولى: تعارض الحسبة مع الحرية الشخصية؛ حيث يَدّعي بعض الناس: أنّ في قيام المسلم بالاحتساب تدخّلًا في شئون الآخَرين الخاصة، ومَنْعهم من ممارسة حرياتهم الشخصية، بأمْرهم بالمعروف الذي لا يرغبون في فعْله كأمْرهم بالصلاة الواجبة، ونهْيهم عن المنكر الذي يرغبون فيه، كشرْب الخمر وارتكاب الزنا.

وقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٦٥].

وللجواب عن هذه الشبهة، نوضّح في إيجاز شديد معنى "الحرية" في اللغة والاصطلاح، فنقول:

"الحرية" لغة: مِن: "الحُرّ" بالضم، وهو: نقيض "العبْد"، مأخوذة من ذلك لأنه خلص من الرِّقّ. والحُرّة نقيض الأمَة، أو خلاف الأمَة. ويقال: "سحابة حُرّة" أي: كثيرة المطر.

أمّا "الحرّيّة" في الاصطلاح فهي باختصار: القدرة على التصرف بملء الإرادة والاختيار. والحقّ: أنّ المُنصف المطّلع على مبادئ الحرية في النظم البشرية المختلفة، يجد أنّ الإسلام هو النظام الوحيد الذي أقام الحرية على أسس راسخة وقواعد ثابتة، استمدّ أصولها من النصوص والأحكام العامّة الشاملة، والصالحة لكلّ زمان ومكان.

لقد كفَل الإسلام حرّيّة الاعتقاد والرأي، وقال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩]، ورفع الظّلم، وحقّق العدالة التي هي مِحور الحرية، فقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨].

وطبعًا لا تَنسَوْا أنّنا ذكرنا من قبْل مجموعة من النصوص في القرآن الكريم وفي سُنّة رسول الله ﷺ وكلّها تؤيِّد مفهوم الحرية في المنظور الإسلامي.

وهنا أقول: إنّ الإسلام قد كرّم الناس، وساوى بينهم، وقال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وقال -عز شأنه-:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحُجُرات: ١٣].

والأدلّة كثيرة في القرآن والسّنة على أنّ الحرية في الإسلام أصل عام يمتد إلى كلّ مجالات الحياة. فما مِن مجال فيها تدعو الحاجة إلى الحرية فيه إلاّ ويستطيع المسلم أن يمارس الحرية فيه وفْق ضوابط وحدودٍ معيّنة وضَعها الإسلام، واعتبر الخروج عليها تعدِّيًا وإساءةً في استخدام هذا الحق، سواء على المستوى الشخصي، أو على المستوى الفكري، أو على المستوى الاقتصادي.

فالإنسان حُرّ في تصرّفاته ما لم تُصادِم حريّتُه حرِّيّةَ الآخَرين، أو ما لم تُخالِف مبادئ الدِّين وقواعده الأساسية. فأنت حُرّ ما لم تضُرّ؛ وحرِّيّتُك تنتهي عندما تمسّ حريّة الآخَرين.

وفي ارتكاب المنكَر تَعَدٍّ، وإساءةُ استخدام للحرية، وتجاوز للحدود التي رسَمَها الشرع لها؛ وهذه مسألة لا ينبغي أن تكون محلًا لخلاف أو لجدال. فليس من الحرِّيّة أن يرتكب الشخص مثلًا جريمة الزنا التي تُعتبر تعدِّيًا سافرًا على الأعراض والأنساب، أو جريمة السرقة التي تُعَدّ أيضًا تعدِّيًا على حرمة أموال الآخَرين، أو نشر الآراء الضّالّة تحت ما يُسمّى بحرية الرأي، لأن هذا النوع من الحرية العاري عن الضوابط ما هو إلا انفلات يؤدِّي إلى ضياع المجتمع وهلاكه.

وقد بيّن النبي ﷺ أثر إساءةِ استخدام الحرية الشخصية، وعدم تدخّل الآخَرين في منْع المسيء والأخْذ على يده وتقويمه، في ما رواه البخاري في (صحيحه) عن النعمان بن بشير } عن النبي ﷺ إنه قال: ((مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنْ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ فَقَالُوا لَوْ

أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا)). أخرجه البخاري.

فمثّل النبي ﷺ في هذا الحديث لِمُرتكِب المنكَر بالذي أراد خرْق السفينة وتعريضَها بفعْله للغرق والهلاك. وأمّا ما عداه من الناس، فهُم: إمّا قائم على حدود الله ﷻ فيأخذ على يد مُرتكِب المنكَر ويَمنعُه منه، فيُنجي نفسَه ويُنجيه معه، فيحفظ الجميعَ من سوء استغلال ذلك الشخص لحرِّيّته، وإمّا مُداهن مُراءٍ كما وضّحته الرواية الأخرى للحديث، وهو قوله ﷺ: ((مَثَلُ الْمُدْهِنِ فِي حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا...)) إلخ. هذا المداهن يَرضى بالمنكَر ولا يعمل على تغييره، فيؤدّي سكوتُه ورضاه بالمعصية إلى هلاكِه وهلاك العاصي وهلاك المجتمع بالتالي.

أما استدلال أصحاب هذه الشبهة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] فمردود بالنصوص كثيرة الواردة في فرضيّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

انظروا إلى صدر الآية ﴿وَلۡتَكُن﴾: فعْل أمر، ثمّ ختام الآية بأسلوب الحصْر: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾؛ هذا كلام ربِّ العالمين، ووعْده لا يتخلّف أبدًا. ثم انظروا أيضًا إلى قوله ﷺ: ((والذي نفسي بيده! لتأمُرُنّ بالمعروف ولتَنهَوُنّ عن المنكَر، أو ليُوشِكَنّ الله أن يبعثَ عليكم عقابًا منه، ثم تدعوه فلا يُستجاب لكم))، وفي رواية أخرى: ((ثم تدعونه فلا يستجاب لكم))، رواه الترمذي.

كما أنّ استدلالهم بالآية الكريم في غير موضعه، لأنّ المراد بها هو عدم إكراه غير المسلمين على الدخول في الإسلام ابتداءً، أي: أنه لا إكراه في الدِّين بداية.

في هذا يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٦٥]: "أي: لا تُكرهوا أحدًا على الدخول في دين الإسلام؛ فإنه بيِّن واضِح جلِيٌّ دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يُكره أحدٌ على الدخول فيه؛ بل مَن هداه الله للإسلام وشرَح صدره ونوّر بصيرتَه دخل فيه على بيِّنة. ومَن أعمى قلْبَه وختَم على سمْعه وبصَره، فإنّه لا يفيده الدخولُ في الدِّين مُكرَهًا".

الشبهة الثانية: الاهتمام بإصلاح النفس، حيث لا يَضُرّنا ضلالُ الآخَرين. فقد أحجم بعضُ الناس عن القيام بفريضة الاحتساب، متأوِّلين في ذلك قولَه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾ [المائدة: ١٠٥]

فقالوا: إنّ الآية الكريمة تُبيِّن أنّ الإنسان مأمور بالاهتمام بإصلاح نفسه وتقويمها، فلا يَضُرّه بعد ذلك ضلالُ الناس وعدمُ اهتدائهم، ممّا يدلّ على أنه لا يجب عليه الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر. ويؤكِّد هذا المعنى ويوضِّحه ما رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: ((إذا رأيتَ شُحًا مُطاعًا، وهوىً مُتّبَعًا، ودُنيَا مُؤثَرة، وإعجابَ كلِّ ذي رأيٍ برأيه، فعليْك بخاصّة نفسك! ودَعْ عنك أمْرَ العامّة)). أخرجه الترمذي. وأخرجه أبو داود في "سننه"، وابن ماجه في "سننه".

والجواب عن هذه الشبهة ميسور -إن شاء الله تعالى- وذلك مِن عدّة وجوه، منها:

أوّلًا: ذكَر العلماء في تفسير هذه الآية الكريمة: أنّ المؤمنين كان يشتدّ عليهم بقاءُ الكفّار على كفْرهم وضلالهم، وكانوا يتمنّوْن دخولَهم في الإسلام، فأنزل الله ﷻ هذه الآية للتخفيف عنهم وتسليَتهم. فبيّن الله لهم فيها: أنّ على المؤمنين

إلزام أنفسهم طريق الإيمان والهداية والصلاح، والقيام بما أوجبه عليهم، فلا يضرّهم ضلالُ مَن ضَلّ ومَن حادَ عن الصراط المستقيم، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

ومِن جملة ما أوجبه عليهم: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإن فعَلوا ذلك، فقد خرجوا عن عهدة التكليف.

فإن لم يُقبل منهم، فينبغي أن لا يستوحشوا من ذلك، لأنه لا يلزمه استجابة الناس، لقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ﴾ [آل عمران: ٢٠] ولأنّ الهداية مِن الله ﷻ يُوفِّق لها من يشاء، قال تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ [البقرة: ٢٧٢].

والآيات في هذا المعنى كثيرة أيضًا: ﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩].

ويقول الزمخشري في "الكشاف"، بعد ذكْر تفسير الآية الكريمة: "وليس المراد: ترْك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنّ مَن ترَكها مع القدرة عليها فليس بمُهتدٍ، وإنما هو بعض الضلال".

وقد ورد هذا المعنى في تفسير (فتح البيان في مقاصد القرآن). وذكَره أيضًا القاسمي في تفسيره (محاسن التأويل).

ثانيًا: من وجوه الجواب عن هذه الشبهة أيضًا: أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثابت بالقرآن الكريم والسُّنّة النبوية والإجماع، وهذه الأدلّة في مجموعها من القوة والكثرة بحيث لا يمكن القول بأنّ هذه الآية ناسخة بفرضيّتها.

بل إنّ أكثر علماء التفسير يقولون: إن هذه الآية من الآيات الدالة على وجوب الحسبة. وقد نقلوا عن عبد الله بن المبارك قوله: "هذه أوْكد آية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنه قال: ﴿ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ﴾ [المائدة: ١٠٥] يعني: عليكم أهلَ دينِكم ولا يَضرّكم من ضلّ من الكفار".

ثالثًا: هذه الشبهة قديمة؛ فقد ردّدها بعض الناس في الصدر الأوّل للإسلام، في زمن الخليفة الأوّل أبي بكر الصِّدّيق > . وقد روى قيس بن أبي حازم عن أبي بكر الصِّدّيق } أنه قال: "يا أيها الناس! إنكم تقرؤون هذه الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ﴾ [المائدة: ١٠٥].

وإنّا سمِعنا رسول الله ﷺ يقول: ((إنّ الناس إذا رأوا المنكَر فلَم يغيِّروه، أوشك أن يَعُمّهم الله بعقابه)). أخرجه الإمام أحمد في "مسنده"، وأخرجه الترمذي في "جامعه" وقال: "هذا حديث حسن صحيح". وأخرجه أبو داود وابن ماجة.

المهمّ: أن في هذا الحديث يُبيِّن الخليفة أبو بكر الصديق > خطأ المستدِلِّين بهذه الآية على سقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويُبيِّن عقوبة مَن يتهاون في القيام بهذه الفريضة، كما سمع من رسول الله ﷺ.

رابعًا: أمّا استدلالهم بالحديث الشريف على ما ذهبوا إليه، فالجواب عنه: أنّ تمام الحديث يدلّ على خلاف ما استدلّوا عليه به؛ فعن أبي أمية الشعباني قال: أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت له: كيف تصنع بهذه الآية؟ قال: أية آية؟ قال: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ﴾ .[المائدة: ١٠٥].

قال: أما والله لقد سألتَ عنها خبيرًا. سألتُ عنها رسول الله ﷺ فقال: ((بل ائْتمِروا بالمعروف، وتناهَوْا عن المنكر، حتى إذا رأيتَ شحًّا مُطاعًا، وهوىً

مُتّبَعًا، ودنيا مؤثرة، وإعجابَ كلِّ ذي رأي برأيه، فعليك بخاصّة نفسك! ودعْ العوام فإنّ مِن ورائكم أيامًا الصّبرُ فيهنّ مثْل القبْض على الجمر؛ للعامل فيهنّ مثْل أجْر خمسين رجلًا يعملون مثْلَ عمَلِكم)). وقد ذكرنا هذا الحديث عند أبي داود والترمذي وابن ماجة وآخَرين...

المهمّ: أنّ قوله ﷺ: ((بل ائتمِروا بالمعروف، وتناهَوْا عن المنكر)) واضح في دلالته على وجوب هذه الفريضة، وأنّ الآية الكريمة لا تدلّ على سقوطها. ثمّ إن قوله ﷺ: ((حتى إذا رأيتَ شُحًّا مُطاعًا...)) إلخ يدل على الرخصة في ترْك تغيير المنكَر باليد واللسان عند تعذّر ذلك لشيوع الفساد وغلَبَته على العامة.

وعلى كل حال، فإنّ الواجب في مثل هذه الحالة: الإنكار بالقلب، لقوله ﷺ: ((فإن لم يستطعْ فبقلبه؛ وذلك أضعفُ الإيمان)). ومع ذلك، فهو ما يَسَع الجميع، أو هو بمقدور الجميع؛ فلا يسقط عن أحد البتّة.

أركان الحسبة، وأحكام المحتسب

عناصر الدرس

أركـان الحـسبة في الإسـلام: المحتـسَب عليـه، والمحتـسَب فيـه

للحسبة أربعة أركان تتضمّن كلّ ما يتعلّق بعملية الحسبة:

"المحتسِب" هو: مَن يقوم بعمليّة الاحتساب، أو بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بولاية -أي: بوظيفة- أو بتطوّع.

و"المحتسَب عليه" هو: مَن يصدر منه ترْك المعروف أو فعْل المنكَر.

و"المحتسَب فيه" وهو: ما تجري فيه الحسبة، وله شروط.

و"الاحتساب" هو: عمليّة الحسبة ذاتها، أو نفس الاحتساب، أي: ما يقوم به المحتسِب تجاه المعروف المتروك أو المنكر الموجود. وله أيضًا مراتب بحسب الفاعل، وفعْله، والظروف المحيطة به.

الرّكن الأوّل: المحتسَب عليه:

والمقصود بـ"المحتسَب عليه": الإنسان الذي استحقّ الأمر بالمعروف لِتَرْكه له، والنّهي عن المنكَر لارتكابه له.

وقولنا: "إنسان" لإخراج غيره؛ لأنّ الحسبة عبارة عن المنْع عن المنكَر لحق الله صيانة للممنوع من مقارفة المنكر. والفعل لا يكون منكَرًا إلاّ إذا صدر ممّن يوصَف فعْلُه بذلك، وهذا لا يكون إلاّ في الإنسان فقط كما قرّر الغزالي في (الإحياء).

وهذا الكلام الذي ذكره الغزالي يُذكِّرنا بوصف الله تعالى للإنسان في سورة "المعارج" بقوله: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ٢١ إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ... ﴾، [المعارج: ١٩ - ٢٢] إلى آخر هذه الآيات.

هذا، ويُشترط في المحتسَب عليه أن يكون قد ارتكب مفسدة واجبة الدّفع، أو ترَك مصلحة واجبة الحصول.

وعلى ذلك، لا يُشترط فيه -أي: في المحتسَب عليه- أن يكون عاقلًا بالغًا. صحيح أنّ البلوغ شرْط والعقل شرْط من شروط التكليف بالأحكام الشرعية، لكن لو شرِب الصّبيّ الخمر مثلًا وجب الاحتساب عليه لِمنْعه منه، وإن لم يكن مميِّزًا، تأديبًا وزجْرًا؛ هذا حتى لا يعتاد هذا الفعل، أو ينشأ معتقِدًا عدَم حرْمته، بدليل أنّنا وجدْنا النبي ﷺ يُعلّمنا أن نُعلِّم أبناءنا وصِبيانَنا الصلاة وأن نضربهم عليها. إذًا، النبي ﷺ يأمُر بالصلاة ويضرب عليها، حتى يتنبّه الصّبيّ إلى أهمِّيّتها، ويكون سهلًا عليه القيام بأدائها إذا بلغ. قال ﷺ: ((مُروا أولادَكم بالصلاة وهم أبناء سبْع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناءُ عشْر. وفرِّقوا بينهم في المضاجع))، وهو حديث مشهور قد رُوي بعدّة ألفاظ. وقد أخرجه أبو داود، وقال: "حديث حسن صحيح".

كما لا يُشترط في المحتسَب عليه العلْم بكون المعروف معروفًا، أو بكون المنكَر منكَرًا؛ فيؤمر الجاهل بالمعروف وإن كان لا يعرفه، ويُنهى عن المنكَر وإن لم يكن عالمًا بتحريمه.

وهكذا، فإن المحتسَب عليه يظهر منه فعْل المنكَر أو ترْك المعروف، يكون هذا حاله في وجوب الاحتساب له، ومنْعه من ارتكاب ما نهَى الله ﷻ.

الرّكن الثاني: المحتسَب فيه، وشروطه:

أي: ما يجري فيه الحسبة من الأمر بالمعروف إذا ظهر ترْكه، ومن النهي عن المنكَر إذا ظهر فعْله.

والكلام عن المحتسَب فيه يتضمّن فرعيْن:

الأول: ما يجب فيه الأمر بالمعروف.

الثاني: ما يجب فيه النهي عن المنكر.

لكن قبل الشروع في تفصيل هذيْن الفرعيْن، حبّذا لو أشرنا إلى أهمّ الشروط التي يجب أن تتوافر في المحتسَب فيه عمومًا.

وهي على النحو الآتي:

الشرط الأول: أن يكون منكَرًا؛ ومعنى كونه منكَرًا: أن يكون محظور الوقوع في الشرع، سواء كان تركًا لمعروف، أو ارتكابًا لمحظور، وسواء كان صغيرًا أو كبيرًا. ولا يُشترط في كونه منكرًا أن يكون مُلابِسُه أو مُقترِفُه أو مُرتكِبُه عاصيًا؛ إنما يُشترط فيه أن يكون مُلابِسًا لِمفسدة واجبة الدّفع، أو تاركًا لمصلحة واجبة الحصول.

فإنّ من رأى صبيًّا أو مجنونًا يشرب الخمر، فعليه أن يُريقَه، ويمنعه من شربه. وكذا إذا رأى مجنونًا يزني بمجنونة أو بهيمة، فيجب عليه أن يمنعه من ذلك. وهذا الفعل وما يُشبهه يجب دفعُه بكلّ السّبُل المتاحة، وإن كان لا يُسمَّى في حقّ الصغير أو المجنون معصيةً؛ ولذلك عُدل عن لفظ "المعصية" إلى لفظ "المنكَر"؛ لأنه أعمّ منها.

الشرط الثاني: أن يكون المنكَر موجودًا في الحال. فإذا كان قد وقع وانتهى، لم يملك المتطوِّع بالحسبة من مراتب الاحتساب في هذه الحالة إلاّ الوعظ والنّصح، أو رفع الدّعوى حسبة أمام القاضي، إذا ترتّب على ارتكاب ذلك المنكَر عقوبة، أو إذا كان عليه عقوبة تقديرية، أو تعزيرية. فإذا كان لهذا الفعل عقوبة مقرّرة أو تعزيرية في هذه الحالة، يكون للمتطوِّع أن يرفع الدعوى، حسبةً حتى لا تشيع

الفاحشة وينتشر الفساد، مع الأخذ بالاحتياط في ارتكاب المنكَر أو المعصية؛ فيكون هناك ردع وزجر بما يتلاءم مع كِبر الذنب وصِغَره، ومع كثرته أو قِلّته.

كان هذا بالنسبة للمحتسِب المتطوِّع -كما ذكرنا-. إذا وقَع المنكَر وانتهى، لم يَملك في هذه الحالة إلاّ الوعظ والنصح، أو رفع الدعوى حسبة، أو ابتغاء وجْه الله رب العالمين، حتى لا تشيع الفاحشة في الذين آمنوا.

أمّا والي الحسبة، أو المحتسِب الرسمي، أو الموظّف في هذه الولاية، فله أن يؤدِّب وأن يعاقب المحتسَب عليه، وإن انتهى مِن عمَل المنكَر، بحسب ما يملكه من صلاحيات، كمعاقبة آكل الرِّبا، والمطفِّف في الكيل والميزان، والذي يتعرّض للنساء، ونحو ذلك... فيعاقِب المحتسِب كلّ واحد من هؤلاء بقَدْر ما ارتكبه، بقَدْر عظم الذنب أو المنكَر وصِغَره، وبحسب اجتهاده، بما يكفل تأديبهم، ويزجرهم عن معاودة الفعل المنكَر، ويردع غيرَهم.

وإذا علِم المحتسِب أنّ أحدَهم قد همّ بارتكاب المنكَر، ودلّت القرائن على تهيئته لذلك، كمن يستعدّ بكنس المجلس وترتيبه لشُرب الخمر ولم يحضره بعد، فللمحتسب -واليًا كان أو متطوِّعًا- الإنكار عليه بطريق الوعظ والنصح، وبطريق التذكير بعظم عقوبة الله ﷻ. فإذا لم تكن هناك قرائن تدلّ على الإقدام على ارتكاب المنكر، وإنما هو احتمال وقع في ظنِّه، فلا يجوز له -واليًا كان أو متطوِّعًا- الإنكار على ذلك الشخص؛ لأنّ فيه إساءةَ ظنٍّ بالمسلم.

الشرط الثالث: أن يكون المنكَر ظاهرًا للمحتسِب من غير تجسُّس أو من غير تحسُّس. و"التّجسّس" في أبسط معانيه هو: طلب الأمارات المعرِّفة، أو البحث عنها وتتبّعها. وهو منهيّ عنه؛ لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا۟ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ﴾، [الحجرات: ١٢] وقوله ﷺ:

((لا تَحاسـدوا، ولا تَباغَـضوا، ولا تَجسَّـسوا، ولا تَناجَـشوا، ولا تَـدابروا؛ وكونوا عباد الله إخوانًا)). حديث صحيح متّفق عليه، رواه الشيخان.

ويقول النووي في شرحه للحديث في (صحيح مسلم): ((ولا تحسّسوا))، وهذه رواية أخرى أوردها أيضًا للحديث، ((ولا تجسّسوا)): الأوّل بالحاء، والثاني بالجيم. وحاول أن يوضِّح الفرْق بينهما، فقال: "إن "التّحسّس" بالحاء أي: الاستماع لحديث القوم، وبالجيم: البحث عن العورات. وقيل بالجيم: التفتيش عن بواطن الأمور، وأكثر ما يقال في الشر. و"الجاسوس": صاحب سِر الشر. و"الناموس": صاحب سِرّ الخير. وقيل بالجيم: أن تطلبه لغيرك، وبالحاء: أن تطلبه لنفسك. قال ثعلب: وهما بمعنى واحد وهو: طلب معرفة الأخبار الغائبة والأحوال".

ولأن في هذا التجسّس أو التحسّس انتهاكًا لحرمة الأشخاص والبيوت، واطّلاعًا على عورات الناس، وكشفًا لأسرارهم، ومن ثمّة كانت هذه النصوص المتواترة في القرآن الكريم وفي سُنّة رسول الله ﷺ في النهي عن التّجسّس أو عن التّحسّس، سواء تتبّع عورات الناس أو الاطّلاع على أسرارهم.

هذا، وقد روي" "أنّ عبد الرحمن بن عوف حرس ليلة مع عمر بن الخطاب < في المدينة، فبينما هما يمشيان شبّ لهم سراج في بيت، فانطلقا يؤمّانه. حتى إذا دنوَا منه، إذا باب مجافٍ على قوم لهم فيه أصوات مرتفعة. فقال عمر < وقد أخذ بيد عبد الرحمن: أتدري بيت مَن هذا؟ قال: لا. قال: هذا بيت ربيعة بن أميّة بن خلَف. وهم الآن شَرْب -أي: يجتمعون على الشراب-. يقول عمر لعبد الرحمن: فما ترى؟ فقال عبد الرحمن: أرى قد أتيْنا ما نهي الله عنه؛ نهانا الله ﷻ عن التجسس فقال: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا۟﴾، وقد تجسّسْنا. فانصرف عمر عنهم وترَكَهم". أخرجه الحاكم.

وذكر الماوردي ما حُكي: أنّ عمر > دخل على قوم يتعاقرون على شراب، ويوقدون في أخصاص -جمع خُص، هو بيت من شجر أو قصب أو بسقف من خشب-. فقال عمر لهؤلاء: نهيْتكم عن المعاقرة فعاقرتم -أي: شربتم الخمر-، ونهيتكم عن الإيقاد في الأخصاص فأوقدْتم. فقالوا: يا أمير المؤمنين، قد نهاك الله عن التجسس فتجسّستَ، ونهاك عن الدخول بغير إذن فدخلتَ. فقال عمر > : هاتيْن بهاتيْن، وانصرف ولم يتعرّض لهم.

وعلى ذلك، لا يجوز للمحتسِب أن يبحث ويُنقِّب عمّا لم يظهر من المحرّمات؛ فليس له أن يسترق السمع على الأبواب، ولا أن يتعرّض للناس بالسؤال والتفتيش إلاّ إذا وُجدت القرائن والأمارات الظاهرة والتي لا احتمال معها على ارتكاب المنكر، كسماع أصوات آلات اللهو من خارج الدار، وارتفاع أصوات السّكارى بالكلمات المألوفة بينهم بحيث يسمعها أهل الشارع.

لكن -ومن قبيل تتمّة الفائدة- فإنه يُستثنى من شرط الظهور: ما إذا كان يترتّب على ترك التّجسس انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات التي يفوت استدراكها إذا لم يُقدِم المحتسِب على الكشف والبحث عنها، كما إذا غلب على ظنِّه، أو دلّت الأمارات، أو أخبره مَن يثِق بصدْقه أنّ رجلًا خلا بامرأة ليزني بها، أو برجل ليقتله، ففي هذه الحالة للمحتسِب أن يتجسّس على ذلك، ويهجم على المحتسَب عليه قبل أن يقع المنكر ويفوت الأمر فيه، أو كما يقول الماوردي: "فيجوز له -يقصد: المحتسِب- في مثل هذه الحالة أن يتجسّس ويقدم على الكشف والبحث؛ حذرًا من فوات ما لا يُستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات. وهكذا لو عرف ذلك قوم من المتطوِّعة، جاز لهم الإقدام على الكشف والبحث في ذلك الإنكار".

إلى أن قال الماوردي: "والضرب الثاني: ما خرج عن هذا الحد، وقصر عن حدّ هذه الرتبة، فلا يجوز التّجسّس عليه، ولا كشف الأستار عنه".

وهـذا الكـلام في جملتـه متّفِـق مـع مـا ورد في نـصوص عديـدة صـحيحة في الـسُّنّة المطهّرة، مِن نهْي واضح عن تتبّع عورات المسلمين. فهنـاك نـصوص تـنصّ صـراحة على أنّ كلّ المسلم على المسلم حرام: دمُه ومالُه وعِرضه. ومن ذلك قوله ﷺ: ((يا معشر مَن آمن بلسانه، ولم يُفْضِ الإيمـان إلى قلبـه! لا تغتـابوا المسلمين! ولا تتبّعـوا عـوراتهم! فإنـه مَن يتبّع عـورات المسلمين يتبـع الله عورتـه. ومـن يتبـع الله عورتـه، يفضحه ولو في جوف رحْله أو في بيته)). وقد رواه أبو داود وغيره بألفاظ متقاربة.

الشرط الرابع: فهو أن يكون المنكَر معلومًا من غير خلاف يُعتدّ به، يعني: ليس محلّ خلاف حتى يُعتدّ بهذا الخلاف. وقد جعل الإمام السيوطي هذا المعنـى قاعـدة من القواعد الكلّية في كتابه (الأشباه والنظائر) فقال: "لا يُنكَر المختلَف فيه، وإنما يُنكَر المجمَع عليه".

وقد استثنى السيوطي صوَرًا يُنكَر فيها المختلَف فيه:

إحداها: أن يكون ذلك المذهب بعيد المأخذ، بحيث يُنقض، ومن ثَم وجـب الحد على المرتَهِن بوطئه المرهونة، ولم يُنظر لخلاف عطاء.

الثانية: أن يترافع فيه لحاكم، فيحكم بعقيدته؛ ولهذا يُحدّ الحنفي بشرب النبيذ؛ لأنه لم ينقلب بعْد إلى مُسكر عند الحنفية.

إذًا، لا يجوز للحاكم أن يَحكم بخلاف معتقَده.

الثالثة: أن يكون للمنكِر فيه حق؛ كالزوج يمنع زوجته من شُرب النبيذ إذا كانـت تعتقد إباحتَه، وكذلك الذمية على الصحيح.

وعلـى هـذا، فلـيس للحنفـي أن يُنكـر علـى الـشافعي أكلَـه مـتروك التـسمية، ولا للشافعي أن ينكر على الحنفي أخـذه مـيراث ذوي الأرحـام، أو عقـد النكـاح بـلا ولي؛ لأنّ آراء المذاهب على اختلافها مستمدّة من أصـول الـدِّين ودلائلـه، وقـد

أقرّها المسلمون واعتمدوا العمل بها ؛ فليس لأحد أن يدّعي أنّ الشريعة الإسلامية وقْف على مذهب واحد حتى يُنكر على بقيّة المذاهب اتجاهاتهم المخالفة لهم. هذا، وقد وقع الخلاف بين الصحابة في بعض المسائل، ولم يُنقل إنكار أحدهم على الآخَر.

وقد قلنا في هذا الشرط : "من غير خلاف يُعتدّ به" احترازًا عن الخلاف الذي لا يُعتدّ به ولا اعتبار له، لظهور مخالفته للكتاب أو السُّنّة أو الإجماع، كإنكار بعث الأجسام مثلًا، وإنكار حدوث العالَم، والقول بجواز رِبَا الفضل ؛ فإن هذه الأمور ونحوها لا تمنع المحتسِب من القيام بواجب إنكارها، وإن انطوت على خلاف لكنه خلاف لا يُعتدّ به.

المحتسِب: تعريفه، شروطه، آدابه، وظيفته واختصاصاته

الركن الثالث : المحتسِب :

والآن مع "بيت القصيد"، أو مع الجزء الأكبر والرّكن الأعظم من أركان الحسبة وهو : "المحتسِب".

والحديث في هذا الركن يقتضي تفصيل عدة محاور :

المحور الأول : تعريفه، والفرْق بين والي الحسبة والمتطوِّع بها.

المحور الثاني : شروط المحتسِب.

المحور الثالث : آداب المحتسِب.

المحور الرابع : وظيفة المحتسِب.

المحور الخامس : مراتب الحسبة.

المحور الأوّل: المحتسِب:

فمن هو المحتسِب؟ وما الفرق بين والي الحسبة، والمتطوِّع بها؟

يمكن أن نقول: إنّ المحتسِب -وهو الركن الأساس في عملية الحسبة في الإسلام، أو في نظام الحسبة في الإسلام- هو بإيجاز شديد: القائم بعملية الاحتساب، سواء كان ذلك بطلب من الشارع عن طريق الولاية العامّة لكلِّ المسلمين في كلِّ زمان ومكان، حيث أُمِروا بأن يأمروا بالمعروف وأن ينهَوْا عن المنكر كلّ بحسب طاقته وأحواله، وقد رأينا الحديث الصحيح: ((مَن رأى منكم منكرًا فلْيُغيِّرْه بيده! فإن لم يستطعْ فبلسانه، فإن لم يستطعْ فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان)).

لقد شاع بين الفقهاء إطلاق اسم المتطوِّع بالحسبة على الأوّل، أي: على مَن يقوم بعملية الحسبة بطلب من الشارع، عن طريق الولاية الأصلية التي اقتضاها التكليف العامّ لكلِّ المسلمين -كما ذكَرْنا-. ثم يطلقون اسم "والي الحسبة" على الثاني، أي: المعيّن من قِبَل وليِّ الأمر؛ وعلى ذلك يمكن تعريف كلٍّ منهما على النحو التالي:

"المتطوِّع بالحسبة" هو: مَن يقوم بالأمر المعروف والنهي عن المنكر من تلقاء نفسه، امتثالًا لأوامر الشارع في نصوص القرآن والسُّنّة التي سبقت الإشارة إلى طرف منها.

أمّا "والي الحسبة" هو كما عرّفه ابن الإخوة: مَن نصبه الإمام أو نائبه للنّظر في أحوال الرعية، والكشف عن أمورهم ومصالحهم وبيعاتهم ومأكولهم وملبوسهم ومشروبهم ومساكنهم وطرقاتهم، وأمرهم بالمعروف ونهْيهم عن المنكَر.

والفرْق بين "المتطوِّع بالحسبة" وبين "والي الحسبة" من عدّة أوجه كما ذكرها الإمام الماوردي، وتبعه كثير من العلماء والباحثين في السياسة الشرعية.

الفروق بين والي الحسبة، والمتطوِّع بها:

١. أن الاحتساب فرض متعيّن على والي الحسبة بحكم التّعيين من قِبَل وليٍّ الأمر بهذا المنصب؛ فهي وظيفة، وعليه أن يقوم بها وبواجباتها. وأمّا المتطوِّع بالحسبة فإنّ الاحتساب في حقِّه فرْض على الكفاية بحسب حاله؛ فإذا قام مَن يكفي سقط عنه.

ويصير فرضَ عيْن في حقه إذا كان قادرًا ولم يعلم به غيره.

٢. أن الاحتساب من واجبات والي الحسبة بحُكم وظيفته وتعيينه في هذا المنصب؛ فلا يجوز له أن يتشاغل عنه بغيره. فهو مطالب بأدائه بالدرجة الأولى؛ لأنه المقصود من تكليفه بهذه الولاية. أي: أنها وظيفته الرئيسة. أما المتطوِّع بالحسبة، فيجوز له الاشتغال عنها؛ لأنها من نوافل عمله، بمعنى: أنه يجوز له أن يتشاغل عن الاحتساب بغيره من المصالح والحاجات الخاصة والعامة. فإذا عرض له أمر يستدعي إنكاره وتغييره، قام بذلك.

٣. يجوز تخصيص رزق أو راتب لوالي الحسبة، ولا يجوز ذلك للمتطوِّع بالحسبة؛ لأن أصل احتساب الوالي المتطوِّع أنه يبتغي الأجر من الله ﷻ بأداء ما أُمر به على العموم. أمّا تخصيص الرزق لوالي الحسبة من قِبَل وليٍّ الأمر دون المتطوِّع فهو مقابل احتباسه لهذا العمل واشتغاله به عن مصالحه معظم وقته، فلو لم يخصّص له رزق من بيت المال لامتنع الناس من الدخول في مثل هذه المناصب ولو كان فيها معنى القرب أو القربات، لما فيها من تضييع لهم ولعيالهم أو لِمن تجب عليه نفقتهم، لعدم وجود مصدر الرزق الذي يأكله. أمّا المتطوِّع فلا ينشغل بالاحتساب عن حاجاته ومصالحه، ولا ينقطع به عن إيجاد مصدر رزق له ولِمَن يَعولهم.

٤. أنّ والي الحسبة معيّن من قِبَل وليِّ الأمر للاستعداء إليه، أي: اللجوء إليه بالشكاية، وطلب المعونة والنصرة فيما يجب عليه إنكاره من المنكَرات الظاهرة، بخلاف المتطوع فإنه ليس منصوبًا للاستعداء.

٥. أنّ على والي الحسبة الاستجابة لِمَن استعداه؛ فهذا من مقتضى عملِه؛ لأنه موكل بذلك، وتلك وظيفته أو مهمّته الأساسية. فإن امتنع، كان ذلك تقصيرًا منه وتهاونًا في آداء واجبه، بحيث يُسأل عنه من قِبَل الإمام أو نائبه. وليس على المتطوع إجابتُه إذا لم يتعيّن في حقِّه.

٦. أنه يجب على والي الحسبة أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليتمكّن من إنكارها، ويفحص عما تُرك من المعروف الظاهر ليأمُر بإقامته، بخلاف المتطوِّع فلا يجب عليه بحث ولا فحص، وإنما يُشرع الاحتساب في حقّه على ما قد يحدث أثناء وجوده، أو أن يعلَم به بطريقة من طُرق العلْم بالمنكَر، كأن يُخبره عدلان أنّ رجلًا اختطف امرأة ليعتدي عليها مثلًا.

٧. لوالي الحسبة اتخاذ الأعوان لمساعدته في عمله المنصوب له؛ لأن نطاق عمله غير محصور؛ فلا يستطيع متابعة العمل كلّه بنفسه. فمن أعمال والي الحسبة - كما سنعرف- : الإشراف على الأسواق، والطرقات، والمساجد، والمدارس، والحمامات، والمحافظة على الآداب العامّة، ومراقبة أرباب الحِرَف والصناعات، ونحو ذلك ممّا سنعرض له في وظيفة المحتسِب - إن شاء الله تعالى.

كما أنّ في اتّخاذ الأعوان قهرًا للمخالِفين، وفرضًا لهيبته، ممّا يجعل أمره وإنكاره مطاعًا. وليس للمتطوِّع ذلك؛ لأنه ليس من سلطته إلزام الناس بمساعدته في إنكار المنكر.

٨. أنه يجوز لوالي الحسبة أن يعزِّر بالقول أو بالفعل على المنكَرات الظاهرة، بحيث لا يتجاوز التعزير الحدود. ولا يجوز للمتطوِّع أن يُعزِّر أحدًا على منكَر؛ لأنّ القيام بالتعزير لا يكون إلاّ لَمن له ولاية ذلك.

٩. لوالي الحسبة أن يجتهد رأيه في الأمور أو الأشياء المرتبطة بالعرف دون الشرع، كالاجتهاد مثلًا في أحوال الأسواق وما يتعلق بها من تنظيم، كاتخاذ المقاعد في الأسواق، وإخراج الأجنحة فيها، ونحو ذلك... فيُقِرّ أو يُنكر من ذلك ما أدّاه إليه اجتهاده، وما يراه فيه من مصلحة. وليس هذا للمتطوِّع.

١٠. إذا عجز المتطوِّع بالحسبة عن الاحتساب، وكان قد استعان بأهل الصلاح على ذلك فلم يُعِنْه أحد، فإنه يُعذر ولا يكون آثمًا بترْكه، لِعدم قدْرته، بخلاف والي الحسبة فإنه لا يُعذر في حالة عجزه؛ لأنه يمكنه أن يستعين بأعوانه. فإذا لم يكْفِه بأعوانه، فيستعين بأعوان السلطان.

وهكذا نكون قد انتهينا من الكلام عن المحور الأوّل الخاص بالمحتسِب؛ وهو تعريف المحتسب، وبيان أنواعه، وكيف أنه ينقسم إلى قسميْن: إمّا موظّفًا أو مُعيّنًا مِن قِبَل الوالي، وهو الوالي الرسمي أو المحتسِب الرسمي، وإمّا متطوعا بها من قبيل التكليف العام للمسلمين في كل زمان ومكان، كما أشرنا في غير موضع.

وبيّنّا بعد ذلك الفَرْق بين والي الحسبة وبين المتطوِّع بها. وقد ذكرْنا من هذه الفروق عشرة، وإن كان الماوردي ذكَر منها تسعة، فنحن نقول في التعقيب على هذه الفروق أو على هذه الأوجه للخلاف بين المتطوِّع بالحسبة وبين والي الحسبة: إنه في نهاية الأمر قد يعجز عن الاحتساب بسبب عدم وجود من يعينه

من الأعوان إذا كان واليًا، أمّا المتطوِّع فعذره أنه يحاول، فإذا عجز فلا يكون آثمًا، لعدم قدرته؛ ولأن الله ﷻ لا يكلف نفسًا إلا وُسعها.

المحور الثاني: شروط المحتسب:

اشترط الفقهاء في المحتسِب شروطًا معيّنة، بعضها عامّ في والي الحسبة والمتطوع بها، وبعضها خاصّ بأحدهما. وهذا الأمر ممّا نُلفت النظر إليه؛ فإن بعض الباحثين أطلق الشروط فجعلها تشمل والي الحسبة والمتطوِّع بها، دون نظر إلى أنّ الشروط الواجب توافرها في والي الحسبة هي الشروط الواجب توافرها في كلّ مَن يتولى ولاية من الولايات الإسلامية.

وعلى أية حال، فإننا سنكتفي هنا بتلك الشروط الواجب توافرها في المحتسِب، كما وردت في كتب الحسبة، والأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية، وما في هذا المعنى...

الشرط الأول: الإسلام:

حيث يُشترط في المحتسِب أن يكون مسلمًا. وهذا الشرط من شروط صحّة القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وسبب اشتراطه - فيما نرى-: أنّ المعروف الذي يأمر به المحتسِب هو ما جعله الإسلام معروفًا، وكذلك المنكَر هو الذي ينهى الإسلام عنه، فهو كل محظور نهى الإسلام عن الإتيان به. ثم إنّ هذا العمل نوع من الولاية، ولا ولاية لغير المسلم على المسلم، كما أنّ في الاحتساب من جهة أخرى انتصارًا لدين الله تعالى، والكافر جاحد لأصل الدِّين وعدو له؛ فانتصاره لِما جحَده وكابَر عليه من الأمور المستحيلة أو غير المأمونة. وفيه استخفاف بأمر المسلمين؛ إذ ربما أراد

الكافر بذلك التّوصّل إلى إذلالهم والتسلط والاستطالة عليهم، فلا يصح تمكينه منه، لقوله تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾، [النساء: ١٤١].

وهذا الشرط من الشروط العامة في والي الحسبة والمتطوِّع بها على حدٍّ سواء. وأظن هذا الأمر لا يختلف عليه اثنان.

الشرط الثاني: التكليف:

فيُشترط أن يكون المحتسِب مكلَّفًا، أي: يكون بالغًا عاقلًا؛ لأن غير المكلّف من صبيّ أو مجنون ونحوهما لا يتعيّن عليه خطاب ولا يلزمه قيام. ثم إنّ هؤلاء يفقدون الولاية على أنفسهم، فكيف يتولّوْن أمور غيرهم، وفاقد الشيء لا يُعطيه؟ ومن جهة أخرى، فإنّ هذا الشرط فهو من شروط وجوب الحسبة على المسلم، أمّا إمكان الحسبة وجوازها فلا يستدعي إلاّ العقل؛ فإذا عقل الصبي المميِّز المنكر، وعرف وجْه تغييره، وتبرّع بالحسبة، وقع ذلك صحيحًا منه؛ فله إنكار المنكَر، كأن يهريق الخمر. ومتى فعَل ذلك، فله الأجر والثواب، وليس لأحد منْعه من ذلك من حيث كونه ليس بمكلّف؛ لأن احتسابه وهو في هذه الحال يُعتبر قُربة في حقِّه، وهو من أهلها، كالصلاة والصوم وسائر القربات الأخرى.

الشرط الثالث: العلْم:

فيشترط في المحتسِب أن يكون عالِمًا بالمعروف الذي يأمر به، والمنكَر الذي ينهى عنه، وعارفًا كذلك بالأحكام المتعلِّقة بهما، وأن يكون عالِمًا بطُرق ومراتب الاحتساب. فإذا لم يكن كذلك، لم يصحّ له أمْر ولا نهي، أو لم يصحّ منه أمر ولا نهي؛ لأنه لا يؤمَن منه أن ينهى عن معروف أو يأمر بمنكَر؛ فإن الجاهل ربما يستحسن بعقله ما قبّحه

الشرع، ويرتكب المحظور وهو غير عالِم به؛ ولذلك فإن شرْط العالِم شرط من شروط صحة القيام بالاحتساب. وهو شرط عام في والي الحسبة وفي المتطوِّع بها أيضًا.

العلم بالمعروف والمنكر على قسميْن:

القسم الأول: ظاهر يعْرفه العوام والعلماء، أي: أنه مشترَك بين العامّة والخاصّة، وهو ما كان من الواجبات الظاهرة أو المعلومة من الدِّين بالضرورة، وأيضًا ما كان من المحرّمات المشهورة. ذلك كوجوب الصلاة والصوم، وحرمة الزنا والسرقة وشرب الخمر ونحو ذلك...

فهذا القسم، العامِّي فيه كالعالِم، في وجوب القيام بالاحتساب؛ فيأمر تارك الصلاة بأدائها، وينهى شارب الخمر عن شرْبها. وسبب عدم سقوط الاحتساب عن العوام في هذا القسم: أنّ هذه الواجبات والمحرّمات من الأمور المعلومة من الدِّين بالضرورة -كما قلنا- حتى أنه لا يُعذر المسلم المكلّف في ديار الإسلام بالجهل بها. ولذلك قال الحق سبحانه: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤٣] وأصبحت السّبل كثيرة، ومنافذ المعرفة أكثر من أن تحصى، فلا عُذر له بعد ذلك.

القسم الثاني: فهو خاصّ لا يعرفه إلاّ العلماء، كأن يكون المعروف المعدوم أو المنكر الموجود من دقائق الأفعال والأقوال؛ وذلك مثل: اعتقاد ما يجوز على الباري ﷻ وما لا يجوز عليه، فهذا القسم لا مدخل للعوام فيه، بل يختصّ إنكاره بالعلماء؛ لأنّ العامِّيّ إذا خاض فيه كان ما يفسده أكثر ممّا يُصلحه. وهذا من الأمور البدهية؛ لأن هناك قضايا موضع خلاف وجدال في القديم وفي الحديث مثل: صفات الله ﷻ، وأسمائه الحسنى، وما في هذا المعنى...

الشرط الرابع: الحُرِّيّة:

وفي هذا الشرط يجدر بنا أن نُفرِّق بين المتطوِّع بالحسبة وبيْن والي الحسبة. أمّا الأوّل فلا تشترط فيه الحرّية، فللعبد أن يأمر بالمعروف وأن ينهى عن المنكَر، شأنه في ذلك شأن الحُرّ؛ لأنه من المسلمين المكلّفين المخاطَبين بالنصوص التي أوجبت الحسبة. هذا على فرض أن هناك عبيدًا أو إماء، وإذًا فلا يوجد ما يخرج العبد من عموم هذه النصوص كمخاطبته وتكليفه بالصلاة وبالصيام وبنحوهما... فيتعين الاحتساب في حقّه لقيام المقتضي وانتفاء المانع، كما قال الغزالي في (الإحياء).

أمّا والي الحسبة، أو المحتسِب الرسمي، أو الموظّف في الحسبة، فقد اشترط الفقهاء فيه أن يكون حرًّا؛ لأنّ الرقيق ليس من أهل الولايات.

ولا يجوز للعبد في ولاية الحسبة أن يكون شاهدًا، ولا مُزكِّيا علانية، ولا عاشرًا -أي: جامع للعشور- ولا قاسمًا، ولا مقوِّمًا، ولا خارصًا، ولا ترجمانًا، ولا قائفًا، ولا كاتب حكم، ولا أمينًا لحاكم، ولا إمامًا أعظم، ولا قاضيًا، ولا وليًّا في نكاح أو عقود، ولا يلي أمرًا عامًّا.

والعلة في منع الرقيق من تقلّد الولايات هذه وما في حُكمها: أنّ الولاية هي إنفاذ الإنسان قوله على غيره، شاء أو أبى، والعبد لا ولاية له على نفسه، فأوْلى أن لا يكون له ولاية على غيره. فهو لا يستطيع مثلًا أن يتصرّف بكسبه، أو يزوِّج نفسه إلاّ بإذن سيِّده؛ لقوله ﷺ: ((أيّما عبْد تزوّج بغير إذن سيِّده، فهو عاهر))، أخرجه الترمذي، وقال: "حديث حسن"، وأخرجه أبو داود وابن ماجه وغيرهم...

ولأنّ العبد يستهلك وقتَه في خدمة سيِّده، فلا يبقى له من الوقت ما يُمكِّنه من القيام بمهامّ هذه الولايات، وخاصة في ولاية الحسبة؛ فهي تحتاج إلى جهد كبير، وإلى

تفرّغ تام لمتابعة شئونها، لِما تتميّز به هذه الولاية دون غيرها من سعة نطاقها، ومن تعدّد اختصاصاتها. كما أنّ في ولاية الحسبة شبَهًا من ولاية القضاء. وقد صرّح الفقهاء بمنْع العبد من تولّي منصب القضاء؛ وهكذا لا يجوز أن يتولّى الحسبة.

فإن قيل مثَلًا: قد ورد في (صحيح البخاري) ما يدلّ على صحّة تولّي العبد للإمامة، قياسًا على ذلك أنه يصحّ له أن يتقلّد الولايات التي دونها.

وهنالك - كما روى ابن حزم- أخرج البخاري في "صحيحه"، من حديث أنس بن مالك > قال: قال رسول الله ﷺ: ((اسمعوا وأطيعوا، وإن استُعمل عليكم عبد حبشيّ)) أو ((وإن أُمِّر عليكم عبدٌ حبشيّ كأن رأسه زبيبة))، أو كما قال ﷺ.

وقد أجاب العلماء عن هذا الحديث بعدّة إجابات، منها:

الأولى: أنه قد يُضرب المثل بما لا يقع في الوجود، وإطلاق العبد الحبشي مبالغة في الأمر بالطاعة، وإن كان لا يُتصوّر شرْعًا أن يلِيَ ذلك. هذا ما قاله الخطابي، ونقله عنه ابن حجر.

الثانية: أن يكون أطلق ﷺ عليه اسم "العبد" نظرًا لاتّصافه بذلك سابقًا، مع أنه وقت التولية حرّ. ونظيره إطلاق "اليُتْم" على البالغ باعتبار اتّصافه به سابقًا، كما في قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [النساء: ٢].

الثالثة: أنّ الحديث محمول على حالة تولّيه بالقوّة والغلَبة. وقد أجمعت الأمّة على أن الإمامة العظمى لا تكون في العبيد إذا كانت بطريق الاختيار، أمّا لو تغلّب عبْد حقيقة بالقوّة، فإنّ طاعته تجب إخمادًا للفتنة ما لم يأمُر بمعصية. وقد سبق أن عرضْنا إلى القهر كأحد أشكال الخلافة في الفكر الإسلامي.

الشرط الخامس: الذُّكورة:

وفي هذا الشرط أيضًا فرّقوا بين المتطوِّع بالحسبة وبيْن والي الحسبة، فلا يُشترط في المتطوِّع بها أن يكون رجلًا حتى يصحّ منه الاحتساب. بل إنّ الاحتساب يقع من المرأة؛ إذ إنّ لها أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؛ لأنها مسلمة مكلّفة مخاطَبة بالنصوص العامّة التي أوجبت الحسبة على العموم، ومنها: قوله تعالى -كما ذكرنا مرارًا وتكرارًا: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [التوبة: ٧١].

أمّا ولاية الحسبة، فكغيرها من الولايات الإسلامية، قد وقع الخلاف فيها بين الفقهاء في جواز تولِّي المرأة لها. ويُستدل على جواز ولايتها أو عدمه بالخلاف الوارد في جواز تولْيتها الإمارة، أو الولاية العامّة، أو الإمامة والقضاء.

وخلاصة هذه المسألة: أن جمهور الفقهاء ذهب إلى اشتراط الذّكورة فيمن يتقلّد منصب والي الحسبة كالإمارة والقضاء.

وهؤلاء قد استدلّوا على ما ذهبوا إليه بأدلّة كثيرة، نذكر منها:

أ. قوله تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ﴾، [النساء: ٣٤] ووجْه الدلالة من الآية الكريمة: أنه إذا كان الرجل قوّامًا على المرأة في شئون البيت وهو من الولايات الخاصة، فمن باب أوْلى قوّام عليها في الولايات العامة.

ب. ما رواه البخاري في "صحيحه" عن أبي بكرة > أنه قال: "لقد نفعني الله بكلمة سمعتُها من رسول الله ﷺ أيّام الجمل، بعد ما كدتُ أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال: لمّا بلغ رسول الله ﷺ أنّ أهل فارس قد ملكوا عليهم بنتَ كسرى، قال: ((لن يُفلِح قومٌ ولَّوْا أمْرهُمُ امرأة)). هذا الحديث متّفق عليه.

ووجّه الدلالة منه: أنّ فيه دليلًا على أنّ المرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحلّ لقوم توْليتها؛ لأنّ تجنّب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجبٌ.

وقد نقل ابن حجر عن الخطابي قوله في الحديث: أن المرأة لا تلي الإمارة ولا القضاء.والحسبة ولاية شبْه قضائية، فيثبت فيها المنع.

ج بأنّ طبيعة عمل والي الحسبة تقتضي البروز إلى المجالس والأسواق والطّرق، والاختلاطَ بالتجار والصّنّاع ونحوهم ممّن يجب على والي الحسبة مراقبة سيْر عمَلِهم لَمنعهم من الغش مثلًا، ولنهْيِهم عمّا يقومون به من المنكرات لترويج سِلَعهم، والمرأة - بطبيعة الحال- ممنوعة من ذلك؛ لأنّ مبنى حالها على السّتر وعدم الظهور أمام الرجال الأجانب إلاّ لحاجة.

وذهب بعض العلماء إلى جواز تولّي المرأة لمنصب والي الحسبة، ومن هؤلاء: ابن حزم. وقد استدلّوا على ذلك بأدلّة كثيرة أيضًا، منها:

١. قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤] وما في معنى هذه الآية من آيات ومن أحاديث أخرى كلّها تحثّ الأمّة رجالًا ونساءً على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد أجيبَ عن هذا الاستدلال: بأنّ هذه الآية وما في معناها ليست خاصّة بالحسبة التي هي ولاية من ولايات الدولة، وإنما تتحدّث عن عموم عمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المتطوِّع، والمرأة يجوز لها أن تقوم بواجبها في الدعوة والإرشاد، وفي أسرتها ومحارمها، وعلى قَدْر طاقتها والمتاح لها. أمّا ولاية الحسبة، أو الحسبة الرسمية، فلا تتولاّها.

٢. ما ورد في (الاستيعاب) من أنّ سمراء بنت نهيك الأسدية كانت تمرّ في الأسواق تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتنهى الناس عن ذلك بسوط معها تضرب به أحيانًا. وكانت سمراء أدركت النبي ﷺ وعمّرت طويلًا.

ويمكن القول أيضًا: بأنّ هذا في التّطوّع في الحسبة، لا في الوظيفة الرسمية؛ حيث لم يختلف الفقهاء في جواز الحسبة في المحتسِب المتطوِّع من الرجال والنساء، وكلّ على قَدْر طاقته، أو بحسب الظروف والأحوال. أمّا من يتولّى الحسبة من قِبَل الدولة، أو يُعيّن من قِبَل وليِّ الأمر، فيُشترط فيه الذّكورة، حتى أن كثيرًا من العلماء لم يتعرض لهذا الشرط، وكأنه من المسلّمات.

٣. ما رُوي أنّ عمر بن الخطاب > ولّى الحسبة في سوق من الأسواق امرأةً تُسمى: الشفاء، وهي: أم سليمان بن أبي حثمة الأنصارية؛ لكنّ ابن العربي كذّب هذا الأثر، وعلّق عليه بقوله: "وقد روي عن عمر > أنه قدّم امرأة على حسبة السوق ولم يصحّ، فلا تلتفتوا إليه؛ فإنما هو من دسائس المبتدِعة في الأحاديث".

وبالتالي، فقد قال أحد الباحثين المعاصرين في معرض تعليقه على هذا الأثر: "وما ذكره ابن حزم # من أنّ عمر ولّى الشفاء، فلا يَصلح حُجّة في هذا المقام؛ فالخبر لم يَثبت، فقد ساقه غير مُسنَد وبصيغة التمريض -أي: الوهن والضعف-: "رُوي" بالبناء للمجهول. وليس هذا من عادة ابن حزم الحافظ الفقيه. وهذه الصيغة لا تؤهِّل النص ليُعتدّ به".

والذي نُرجِّحه: اشتراط الذّكورة في من يتولّى منصب والي الحسبة، وذلك لقوّة أدلّة القائلين بذلك، فضلًا عن إمكانية الرد على أدلّة القول الثاني من ابن حزم

ومَن وافَقه كما رأينا؛ بل حتى الرواية الأخيرة بأنّ عمر ولّى المرأة الحسبة غير متصوّرة؛ لأنه صاحب فكرة الحجاب، فلم يكن ليخالف الكتاب والسُّنة الصحيحة مثل: ((لن يُفلِح قوم ولَّوْا أمرَهم امرأة))، ويُولِّي امرأةً أمر السوق لتظل طول اليوم تخالط الرجال وتزاحمهم. ونحن لو سلّمنا -على سبيل الافتراض- بصحّة هذه الرواية، فإنها لا تدل على جواز الحسبة للمرأة بإطلاق؛ وإنما تُحمل مثلًا على أنّ عمر اختارها في أمرٍ خاصٍّ بالنساء مثلًا.

ولهذا، فنحن نقرِّر في نهاية الأمر بأنّ ترجيحنا القول باشتراط الذكورة في ولاية الحسبة لا يمنع من أن يتّخذ والي الحسبة امرأة كأحد معاونيه لتتولّى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أماكن تجمّع النساء، كالحمّامات العامة، والأسواق، والمدارس، والأماكن الخاصة بهن، أو في الطرقات مثلًا فتأمرهنّ بالاحتشام، وتمنع وقوفهنّ مع الرجال الأجانب، ونحو ذلك...

وهذا الرأي يوافق التوجيه الذي ذكَره بعض الباحثين، تعليقًا على الأثر الوارد عن عمر <، وقد قال: "لعلّه في أمر خاصٍّ يتعلّق بأمر النسوة".

الشرط السادس: العدالة:

وهذا شرط أيضًا مختلَف فيه. وقد اشترطه بعض الفقهاء، ولم يشترطه جمهور الفقهاء؛ ربما لأنّ في هذا الاشتراط تضييقًا لا داعي له، وخصوصًا أنّ كثيرًا مِن الفَسَقة قد يكونون أقدر من الأتقياء على منْع المنكر، لِما لهم مِن قوّة وبطش، ولأنّ هذه الوظيفة تتطلّب في القائم بها أن يكون قويًّا مَهيبًا كي يطاع في أوامره ونواهيه. و"العدالة" لغة: الاستقامة. وهي صفة توجب مراعاتها الاحتراز عمّا يُخلّ

بالمروءة عادة. وهي إحدى الفضائل الأربع التي سلّم بها الفلاسفة من قديم، وهي: الحكمة، والشجاعة، والعفّة، والعدالة.

أمّا في الاصطلاح: فيُقصد بها: الاجتناب عن الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر.

وفي هذا الشرط نُفرِّق بين المتطوِّع بالحسبة وبين والي الحسبة:

أمّا المتطوِّع بالحسبة، فقد اختلف الفقهاء في اشتراط العدالة فيه على قولَيْن:

القول الأول: اشترطوا للقائم بالاحتساب: أن يكون عدلًا؛ لأنّ هؤلاء يشترطون العدالة في المحتسِب. وقد استدلّوا على ذلك بأدلّة كثيرة، منها:

١. قوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: ٤٤].

٢. قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف: ٢، ٣].

ووجه الدلالة من الآيتيْن الكريمتيْن:

في الآية الأولى: إنكارًا من الله ﷻ على مَن يأمر الناس بالبر -وهو: جماع الخير-، ويتناسى نفسه التي هي أحقّ باتّباع ذلك الخير الذي يأمر به الناس.

في الآية الثانية: ذمٌّ لِمن يقول ولا يعمل بقوله: ﴿ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾؛ فيأمر الناس وينهاهم، ثم لا يأتمر هو بما أمر مِن المعروف، ولا ينتهي عما نهى من المنكر.

٣. ما رُوي أنّ رسول الله ﷺ قال: ((مررتُ ليلةَ أُسريَ بي بقوم تُقرَض شِفاهُهم بمقاريض من نار. فقلت: مَن أنتم؟ قالوا: كنّا نأمر بالخير ولا

نأتيه، ونَنْهى عن الشر ونأتِيه)). أخرجه أحمد وغيره. وفي رواية: ((قلت مَن هؤلاء يا أخي جبريل؟ قال: هؤلاء خُطباء أمّتِك من أهل الدنيا؛ كانوا يأمرون الناس بالبرِّ ويَنْسَوْن أنفسَهم وهم يتلون الكتابَ. أفلا يعقلون؟)). والحديث صحيح بمجموع طُرقه.

٤. ما روي أنّ رسول الله ﷺ قال: ((يُجاء بالرجل يوم القيامة، فيُلقَى في النار، فتندلِق أقتابُه، فيدور بها في النار كما يدور الحمار برحاه. فيطيف به أهل النار فيقولون: أي فلان! ما أصابك؟ ألَمْ تكُن تأمُرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر؟ فيقول: كنت آمُركم بالمعروف ولا آتيه، وأنهاكم عن المنكَر وآتِيه)). هذا الحديث أخرجه البخاري في باب: الفتن.

ووجْه الدلالة من الحديثْن المذكوريْن الذي رواه أحمد وغيره، والذي رواه البخاري: أنّ فيهما إنكارًا شديدًا على مَن يأمر بالمعروف ولا يأتمر به، ويَنهى عن المنكر ولا ينتهي. كما أن في الحديثْن -هذه إضافة أخرى من جماع القول في أحاديث رسول الله ﷺ: أنّ فيهما بيانًا لعقوبة مَن يفعل ذلك.

٥. ما جاء في الأثر عن ابن عباس } : "أنه جاءه رجل فقال له: يا ابن عباس: إنِّي أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر. فقال ابن عباس: أوَبلغت ذلك؟ فقال: أرجو. قال: فإن لم تخش أن تفتضح بثلاثة أحرف -يعني: بثلاث آيات من كتاب الله- فافعلْ. قال: وما هي؟ قال: قوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾، وقوله تعالى عن العبد الصالح شعيب -عليه وعلى نبيّنا الصلاة والسلام: ﴿ وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ ﴾ [هود:٨٨] أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان).

وفي ذلك يقول ابن تيمية: "الحسبة، وولاية المال، وجميع هذه الولايات، هي في الأصل ولاية شرعية، ومناصب دينيّة، فأيٌّ مَن عدل في ولاية من هذه الولايات، فساسها بعلْم وعدْل فأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار الصالحين. وأيّ مَن ظلَم وعمِل فيها بجهل، فهو من الفجار الظالمين. إنما الضابط قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ (١٣) وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ ﴾ .[الانفطار: ١٣، ١٤].

القول الثاني: يقول الإمام النووي: "ولا يُشترط في الآمِر والناهي أن يكون كاملَ الحال، متمثلًا ما يأمُر به، مجتنِبًا ما ينهى عنه؛ بل عليه الأمْرُ وإن كان مُخِلًّا بما يأمر به، والنهي وإن كان متلبِّسًا بما ينهى عنه". وهذا القول للنووي خلاصة مذهب الجمهور في عدم اشتراط العدالة في المتطوِّع للحسبة.

يقول أيضًا ابن العربي: وليس مِن شرْطه -أي: الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر- أن يكون عدلًا عند أهل السُّنّة؛ لأنّ العدالة محصورة في قليل من الخلْق، والنهي عن المنكر عامّ في جميع الناس".

وقد استدل جمهور الفقهاء بأدلّة كثيرة أيضًا، نذكر منها أهمّها، منها:

أ عموم الآيات والأحاديث الواردة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنها تشمل البَرّ والفاجر. ولم يَرِدْ ما يُخصِّص هذا العموم باشتراط العدالة.

ب ما روي عن أنس > أنه قال: قلنا: يا رسول الله، لا نأمر بالمعروف حتى نعملَ به كلّه؟ ولا نَنهى عن المنكر حتى نَجتنبَه كلّه؟ فقال ﷺ: ((بل مُروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كلّه. وانهَوْا عن المنكر وإن لم تجتنبوه كلّه)). هذا الحديث أخرجه الهيثمي في (زوائده) في كتاب: الفتن.

والحديث واضح الدلالة في عدم اشتراط العدالة للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد أمَر النبي ﷺ بالأمر بالمعروف وإن لم يكن الآمِر متمثِّلًا به كليًّا، وبالنهي عن المنكر وإن لم يكن الناهي مجتنبًا ارتكابه.

كما استدل الجمهور بالمعقول من عدّة أوجُه. منها:

الوجه الأول: أنه يجب على المحتسِب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمران، هما:

أن يأمر نفسَه وينهاها، ويأمر غيره وينهاه. فإذا أخَلّ بأحدهما وترَكه، فلا يُباح له الإخلال بالآخَر وترْكه، لاختلاف الفرضيْن وعدم ترتّب أحدِهما على الآخَر.

قال ابن المناصف: "أما وجوبه عليه -أي: القيام بالحسبة- فلأنّه مكلّف علِم منكَرًا يقدر على تغييره، فتعيّن عليه القيام به، لقوله ﷺ: ((مَن رأى منكم منكَرًا فلْيُغيِّرْه...)) الحديث. وليس كونه فاسقًا في غير ذلك، أو ممّن شأنه فعْلُ ذلك المنكَر بعيْنه، يُخرجه عن خطاب التغيير فيه على غيره؛ لأنهما فرضان متغايران لا يُسقط أحدَهما العصيانُ بترْك الآخَر، وأيًا قام به وأدّى فرْضَه فيه فقد سقط عنه إثْمه؛ وذلك أوْلى من اجتماع الاثنيْن وارتكاب المعصيتيْن.

وأما صحّة فعْله منه إذا وقع، فلأنّ المقصود: إزالة عيْن المعصية على طريق حماية الدِّين؛ فإذا كان ذلك كذلك، هو احتساب صحيح.

الوجه الثاني: أنّ الجهاد في سبيل الله أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذا قال بعض العلماء اشتراط العدالة في المحتسِب فقد خرقوا الإجماع؛ لأن جنود المسلمين فيهم البَرّ والفاجر، وشارب الخمر، وظالم الأيتام، ومع ذلك لم يُمنعوا من الجهاد لا في عصر رسول الله ﷺ ولا بعده.

الوجه الثالث: أنّ في اشتراط العدالة تضييقًا لباب الاحتساب، وتعطيلًا لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي أوجبها الله ﷻ على جميع المسلمين المكلّفين؛ وذلك لأنّ الناس مُعرَّضون لارتكاب المعاصي إلاّ مَن عصَمه الله ﷻ، فلو قلنا بشرط العدالة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لضيّقْنا باب العمل بالحسبة؛ ولهذا قال سعيد بن جبير: "إن لم يأمر بالمعروف ولم يَنْهَ عن المنكر إلاّ مَن لا يكون فيه شيء، لم يأمر أحدٌ بشيء". وقد أعجب هذا القولُ مالكًا، فقال: "صدق! من ذا الذي ليس فيه شيء؟".

وقد ورد في الأثر عن الحسن أنه سمع مطرف بن عبد الله يقول: "لا أقول ما لا أفعل". فقال: "وأيّنا يفعل ما يقول؟ ودّ الشيطان لو ظفر بهذه منكم، فلا يأمر أحد بمعروف ولا ينهى عن منكر".

ومن جهة أخرى، أجاب جمهور الفقهاء على أدلّة أصحاب المذهب الأوّل القائلين باشتراط العدالة في المتطوِّع بالحسبة بما يلي:

أولًا: أن الغرض من قوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾ هو: الإنكار والذّمّ على ارتكابهم لِما يَنْهوْن عنه، وترْكهم لِما يأمرون به مع علْمهم بذلك؛ وفي هذا تنبيه لهم على خطئهم في حقّ أنفسهم. وليس المراد ذمّهم على أمْرهم بالبِرّ مع ترْكهم له، ولا نهْيهم عن المنكر مع فعله؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على العالِم، وكان الأوْلى به أن يفعله مع مَن أمَرهم به، ولا يتخلّف عنه، كما قال شعيب # : ﴿ وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ [هود: ٨٨].

ثانيًا: أنّ الإنكار في قوله تعالى: ﴿ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف: ٣]: إنكار على مَن يَعِد وعْدًا أو يقول قولًا ثم لا يفي به. وممّا يؤكّد هذا

المعنى: ما جاء في أسباب نزول هذه الآية: عن ابن عباس } قال: "كان ناس من المؤمنين قبل أن يُفرض الجهاد يقولون: لودِدنا أنّ الله ﷻ دلّنا على أحبّ الأعمال إليه، فنعمل بها. فأخبر الله نبيّه ﷺ: ((أنّ أحب الأعمال: إيمان به لا شكّ فيه، وجهاد أهل معصيته الذين خالفوا الإيمان ولم يُقِرّوا به)). فلمّا نزل الجهاد، كرِه ذلك ناس من المؤمنين، وشق عليهم أمرُه، فقال الله ﷻ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف: ٢، ٣]".

ثالثًا: أنّ الوعيد الشديد الوارد في الأحاديث الشريفة من قرْض الشِّفاه بمقاريض، واندلاق الأمعاء في النار، ليس على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنّما هو على ترْكه المعروف وارتكابه المنكر مع علمه بهما، وهو بذلك كالمستهين بحرمات الله تعالى، والمستخِفّ بأحكامه؛ وهو ممن لا ينتفع بعلْمه.

والراجح فيما نرى هو: ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من عدم اشتراط العدالة في المتطوِّع بالحسبة، لقوّة أدلّتهم وضعف أدلّة الفريق الآخَر، ولأنّنا لو اشترطنا العدالة في المتطوِّع بها لأغلقْنا باب هذه الفريضة العظيمة، ولحرمْنا أنفسنَا من الخير الكثير المترتِّب عليها في الدنيا والآخرة.

ويمكننا حمْل القائلين باشتراط العدالة في المتطوِّع بالحسبة على أن هذا هو الأكمل والأفضل، والمطلوب في القائم بالاحتساب، حتى يكون قولُه وفعْلُه أدعى إلى القبول في النفس.

هذا، وعلى الرغم من أنّ الإمام الغزالي من جمهور الفقهاء القائلين بعدم اشتراط العدالة، إلاّ أنه فرّق بين الاحتساب إذا كان بطريق الوعظ والإرشاد، أو إذا كان بطريق القهر والشدة، وإذا كان المحتسب فاسقًا فليس له الاحتساب

بالوعظ، إذ لا فائدة منه؛ لأن الفسق يؤثِّر في إسقاط فائدة كلامه، فإذا سقطت فائدة كلامه سقط عنه وجوب الاحتساب بالكلام والوعظ.

أمّا إذا كان الاحتساب بالمنع والقهر والشدة، كإراقة الخمور وكسر الملاهي، فلا يُشترط في المحتسِب أن يكون عدلًا؛ لأنه قادر على التغيير.

أمّا الوظيفة الرسمية للمحتسِب، فقد ذهب أكثر أهل العلْم لاشتراط العدالة فيها، كاشتراطها في غيرها من الولايات الإسلامية. وقد ذكرت لكم قبل قليل قول ابن تيمية في كتابه "الحسبة في الإسلام"، وتفريقه بين الأبرار الصالحين والفجار الظالمين بسبب سياسة الناس بالعلْم والعدل من جهة، أم بالجهل والظلم من جهة أخرى. وقال: "إن الضابط في ذلك هو قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤]. وكما أشرت أيضًا حينذاك إلى أنّ ابن القيم قد قرّر مثل هذا الذي قرّره شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية -غفر الله لنا ولهم جميعًا-.

وأذكر لكم هنا قول العزّ بن عبد السلام: "العدالة شرط في كلِّ ولاية، لتكون العدالة وازعة عن التقصير في جلْب المصالح ودرء المفاسد".

وقال الإمام الماوردي: "فمن شروط والي الحسبة: أن يكون حُرًّا عدلًا". وكان قد قرّر في كلامه في ولاية القضاء: أنّ العدالة معتبَرة في كلِّ ولاية، ثم قال -أي: الماوردي-: "والعدالة: أن يكون صادق اللهجة، ظاهرَ الأمانة، عفيفًا عن المحارم، مُتوقِّيًا للمآثم، بعيدًا عن الريب، مأمونًا في الرضى والغضب، مستعمِلًا لمروءة مثْله في دِينه ودنياه. فإذا تكاملت فيه هذه الخصال، فهي العدالة التي تجوز

بها شهادته، وتصحّ معها ولايته. وإن انخرم منها وصْف، مُنع من الشهادة والولاية، فلم يُسمع له قول، ولم ينفذ له حُكم".

ويقول ابن القيم: "ومدار الولايات كلّها على الصدق في الإخبار، والعدل في الإنشاء؛ وهما قرينان في كتاب الله تعالى وسُنّة رسوله ﷺ..." إلى آخِر ما قال. واستدلّ لقوله هذا بنصوص من القرآن والسّنّة.

ويُبيِّن التلمساني صاحب كتاب (تحفة الناظر وغنية الذاكر) سبب اشتراط العدالة في ولاية الحسبة وغيرها من الولايات الإسلامية قائلًا: "إن ولاية الحسبة من أشرف الولايات في الإسلام قَدْرًا، وأعظمها في هذه الملّة مكانة وفخرًا؛ فلا بد أن يكون متولِّيها متوفِّرة فيه شروط الولاية. فلا يصحّ أن يليَها إلاّ مَن طالت يده في الكمالات، وبرز في الخير، وأحرز أوصافه المرضيّة. ولا تنعقد لِمَن لم تتوفّر فيه الشروط؛ لأن مِن شرَف منزلة مَن تولاَها أن يحتسب على أئمة المساجد، وعلى قضاة المسلمين، ولأنّ سبيل عقد الولاية الشرعية أنه لا يصحّ لِمَن قام بها وصْف فسق وفقْد عدالة؛ إذ العدالة مشترَطة في سائر الولايات الشرعية كالإمامة الكبرى فما دونها، لأنّ من انعقدت له الولاية في القيام بحق من الحقوق المهمة في الدِّين صار مفوّضًا له فيما قدم إليه نيابة عن المسلمين، فلا بدّ أن يكون أمينًا، ولا أمانة مع من لم يكن به وصْف العدالة".

إلا أنّ بعض الحنفية خالفوا جمهور الفقهاء، فلم يشترطوا العدالة في مَن يتولّى الإمامة الكبرى أو القضاء، أو غيرها من المناصب والولايات الدِّينية.

والذي نرجِّحه: اشتراط العدالة في والي الحسبة، حتى يكون ملتزمًا بما يأمُر به، مُنتهيًا عمّا ينهى عنه؛ فلا يخالف قولُه فعْلَه، ولا تظهر منه ريبة تُسقطه من أعين الناس فلا يكون لأمره أو نهْيه تأثيرٌ فيهم، ولأن المحتسِب إذا كان فاسقًا فربما

يتهاون في الإنكار على مَن يرتكب المنكَر لأنه في الأصل مُقارف له، وربما يكون داعيًا له فلا يتحقّق الغرض من تقليده بهذا المنصب.

الشرط السابع: الإذن من الإمام:

هذا العنوان هو الذي ورد في كُتب الحسبة التي اعتمدنا عليها أو رجعْنا إليها في بحث مسألة شروط المحتسِب ووظيفته، أو اختصاصاته وآدابه.

فقد اشترط بعض الفقهاء في من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر: أن يأذَن له الإمام بذلك. وقد استغل أعداء الدِّين هذا الشرط للعمل على الحدِّ من نطاق هذه الفريضة، للوصول إلى تعطيل العمل بها أو التقليل من تأثيرها، فاشترطوا إذْن الحاكم للقيام بها، واعتبروا ذلك تنظيمًا لعملية الاحتساب أو لعملية الحسبة. وأيضًا اعتبروا ذلك دفعًا للفتن والمفاسد التي قد تترتّب على إطلاق الأمر والنهي للأفراد المتطوِّعين، لا سيما في ظلِّ عدم العلْم بالمنكَر أو بالمعروف.

وتحقيق القول في هذا الشرط على أية حال:

أنه لا خلاف بين الفقهاء في أنه يُشترط إذْن الإمام في تعيين والي الحسبة؛ لأن ولاية الحسبة وظيفة دينيّة يُفوّض إلى الإمام اختيار من يقوم بتحمّل أعبائها وأداء مهامّها؛ فلا يجوز لأي شخص أن يتولّى هذا المنصب دون إذْن الإمام، لما فيه من افتيات عليه أو على حقوقه وواجباته، وأيضًا لِما فيه من خروج عن طاعته.

هذا فيما يتعلّق بوالي الحسبة.

أمّا المتطوِّع بها، فقد اختلف الفقهاء في إذن الإمام فيه:

- فذهب بعض الفقهاء إلى اشتراطه.

وقد استدلّوا على ذلك بأنّ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إثبات سلْطنة وولاية احتكام على المحكوم عليه، فينبغي أن لا يثبت لآحاد الرعية إلاّ بتفويض من الوالي وصاحب الأمر.

- وذهب جمهور الفقهاء إلى عدم اشتراط إذْن الإمام في المتطوِّع بالحسبة.

قال الإمام النووي: "ولا يختصّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأصحاب الولايات، بل ذلك جائز لآحاد المسلمين".

واستدلّ جمهور الفقهاء على ذلك بأدلّة، منها:

الدليل الأول: عموم الآيات والأحاديث الواردة في الحسبة، حيث لم يَرِدْ ما يُخصِّصها بشرط الإذن من الإمام في قوله ﷺ: ((مَن رأى منكم منكَرًا فلْيُغيِّرْه بيده! فإن لم يستطعْ فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان))؛ فإنّ كلّ مَن رأى منكَرًا مخاطبٌ بوجوب تغيير المنكَر، دون انتظار لإذْن الإمام له للقيام بذلك.

الدليل الثاني: استمرار عادة السلف في الحسبة على الولاة قاطع بإجماعهم على الاستغناء عن التفويض من الإمام. وقد نقل النووي وغيره عن إمام الحرمَيْن قوله: "والدليل عليه: إجماع المسلمين؛ فإنّ غير الولاة في الصدر الأوّل والعصر الذي يليه، كانوا يأمرون الولاة بالمعروف، وينهَوْنهم عن المنكر، مع تقرير المسلمين إيّاهم، وترك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير ولاية".

والراجح: أنّ للأفراد القيام بعملية الاحتساب من غير حاجة لإذن الإمام، إذا كان الاحتساب بالوعظ والنصح والإرشاد، أو بالزجر والتخويف، والتنبيه إلى وجوب الكفّ عن تلك المنكرات، أو رفْع الأمر إلى مَن له سلطة التغيير، أو

بمباشرة تغييرها الفعلي ككسْر آلة اللهو، أو إراقة الخمر، أو حمْل الغاصب على الخروج من الأرض المغصوبة، ونحو ذلك...

أمّا إذا كان الاحتساب يحتاج إلى جمْع الأعوان وشهْر السلاح، ممّا قد يُؤدِّي إلى نشوب الفتن والقتال بين المسلمين، فإنه يُشترط في هذه الحال إذْن الإمام حتى لا تنتهي عملية الاحتساب بمفسدة أكبر من المصلحة التي قد تترتّب عليها.

يقول ابن الجوزي: الضرب باليد والرجل وغير ذلك ممّا ليس فيه إشهار سلاح أو سيف يجوز للآحاد، بشرط الضرورة والاقتصار على قدْر الحاجة. فإن احتاج إلى أعوان يشهرون السلاح لكونه لا يقدر على الإنكار بنفسه، فالصحيح أنّ ذلك يحتاج إلى إذن الإمام؛ لأنه يؤدِّي إلى الفتن وهيجان الفساد.

الشرط الثامن والأخير: القُدرة:

وهي الصفة التي تُمكِّن الحيّ من الفعْل وترْكه بالإرادة. وهذه القدرة شرْط في جميع التكاليف الشرعية، كما لا أظن أنّ أحدًا منكم يجهل هذا الشرط. فقد قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقال: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾ [الطلاق: ٧] ولقد أشار النبي ﷺ إلى هذا الشرط بقوله -فيما نحن بصدده أيضًا-: ((مَن رأى منكم مُنكَرًا فليُغيِّرْه بيده! فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان)). لقد علَق التغيير ودرجاته -أو مراتبه- بحسب الاستطاعة، ولم ينتقل من مرتبة إلى أخرى إلاّ وفقًا لعدم الاستطاعة.

وسنعود إلى هذه القضية بتفصيل آخَر -إن شاء الله- عند الكلام عن مراتب الحسبة، أو التدرج في الحسبة -بمشيئة الله تعالى.

على أية حال، في هذا الحديث: إخبار النبي ﷺ -هذا ما يكفينا الآن- حيث أخبر أنّ إنكار المنكَر على وجوه ثلاثة، يتدرّج فيها المحتسِب بحسب القُدرة والإنكار. فإذا لم يستطع تغيير المنكَر بيده، فعليه تغييره بلسانه أو ما يقوم مقام اللسان من الكتابة ونحوها. فإذا لم يُمْكنه، أنْكَره بقلبه. وهذه المرتبة لا تسقط عنه بأي حال من الأحوال، لِما تتضمّنه من كراهية المعصية وعدم الرضا بها؛ ولأنه قادر على العمل بها. هي أمر داخلي يختص بالقلب، ولا سلطان عليه من قِبَل الآخَرين.

وعدم القدرة التي يَسقط معها فرضُ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان قد يكون حِسِّيًّا، كأن يكون في بدنه علّة من مرض أو ضعف لا يستطيع معها إقامة المعروف ولا تغيير المنكر. وقد يكون علْميًّا بأن يكون الشخص جاهلًا بالحُكم الشرعي. أو أن يكون المعروف المتروك أو المنكَر الموجود ممّا يحتاج إلى فهم واجتهاد، بحيث إذا خاض فيه العامِّيّ كان ما يفسده أكثر ممّا يُصلحه. وقد يكون أذًى يلحق بالمحتسِب في نفسه أو مالِه أو جاهه، نتيجة أمْره بالمعروف أو نهْيه عن المنكر، وذلك إذا علِم أو غلب على ظنِّه على أقل تقدير حصول المكروه له.

وقد روي عن حذيفة بن اليمان > قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا ينبغي لمسلم أن يُذلّ نفسَه. قيل: كيف يُذلّ نفسَه؟ قال: يتعرّض من البلاء ما لا يُطيق))، أخرجه الترمذي وابن ماجه.

وممّا يؤيِّد هذا: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥] وإذا كان بعض أهل العلْم يروْن التّرْك أفضل في هذه الحالة، فإنّ بعضهم يرى بقاء الاحتساب -أي: الإنكار- حتى مع تيقّن الأذى، ولا سيما إذا علِم أنه سيُبطل المنكَر ويزيله وإن ترتّب على ذلك مكروه يصيبه، كمن يَقدر مثلًا على إراقة الخمر أو كسْر آلة اللهو، وهو يعلم أنه سيُضرب إذا فعل ذلك؛ لأنّ المخاطرة

بالنفوس وتعريضها للأذى في سبيل إعزاز الدِّين، وإظهار شعائر الإسلام، وتنبيه الناس للقيام بحدود الله تعالى، مأمور بها كما في قتال المشركين، وقتال البغاة المتأوِّلين، وأيضًا كما في قتال مانعي الحقوق بحيث لا يمكن تخليصها منهم إلاّ بالقتال. وقال تعالى: ﴿ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ﴾ [لقمان: ١٧] ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: ((أفضل الجهاد: كلمة حقٍّ عند سلطان جائر))، أخرجه الإمام أحمد في "مسنده"، وأبو داود في "سُننه".

وسبب أفضليّتها من وجهة هؤلاء: أنّ قائلها قد جاد بنفسه كلّ الجود، بخلاف من يلاقي قرينه في القتال؛ لأنه يحتمل أن يقهره ويقتله فلا يكون بذْله بنفسه مع احتمال سلامتها كبذل المنكِر نفسه مع يأسه منها. والتفصيل السابق في شرْط القدرة إنما هو بالنسبة للمتطوِّع بالحسبة.

أمّا والي الحسبة، فإنّ القدرة متحقّقة فيه؛ لأنه نائب عن الإمام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فله من سلاطة السلطنة، والرهبة، واستطالة الحماية، وقوة الصرامة، والقدرة على اتخاذ الأعوان، ممّا ليس للمتطوِّع؛ ولذلك كانت الحسبة في حقِّه فرْض عين لا تسقط عنه إلاّ إذا تمّ تغيير المنكر وإزالته، مع العلم بأنّ هذه الوظيفة تتطلّب في القائم بها -كما قلنا- أن يكون قويًّا مَهيبًا.

وأخيرًا يشترط السجزي في المحتسِب، بالإضافة إلى الشروط السابقة:

١. أن يكون مواظِبًا على سُنن رسول الله ﷺ، ومُتمسِّكًا بجميع الفرائض والواجبات؛ لأنّ ذلك أزْيد في توقيره، وأنفى للطّعن فيه.

٢. كما اشترطوا فيه أن يكون عفيفًا عن أموال الناس، ومتورِّعًا عن قبول الهدية من أرباب الصناعات؛ لأنّ ذلك يُحمل على باب الرشوة، ولأنّ التعفف عن ذلك أصون لعِرضه وأقوم لهيْبته.

ثم يبيِّن السجزي الأوصاف التي ينبغي أن يتحلّى المحتسِب بها، فيقول: "وليكنْ من شيمته: الرِّفق ولِين القول، وطلاقة الوجه، وسهولة الأخلاق، عند أمره للناس ونهْيه؛ فإنّ ذلك أبلغ في استمالة القلوب وحصول المقصود. قال الله ﷻ لنبيّه ﷺ في قرآنه الكريم: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ولأنّ الإفراط في الزجر ربّما أغرى بالمعصية، والتعنيف بالموعظة تمجّه الأسماع. ولْيكن متأنِّيًا غير مبادر إلى العقوبة، ولا يؤاخذ أحدًا بأوّل ذنب يصدر منه، ولا يعاقِب بأوّل زلّة تبدو؛ لأنّ العصمة في الخلْق مفقودة فيما سوى الأنبياء".

هذا كلام طيِّب، ومع ذلك سنعود مرة أخرى لمثل هذه التوجيهات في آداب الحسبة ومراتبها -إن شاء الله تعالى-.

المحور الثالث: آداب المحتسِب:

ذكَر العلماء جملة من الآداب التي يجب على المحتسِب التّحلِّي بها حتى يُؤتي احتسابُه الثمرة المرجوّة منه. وقد أشرنا إلى طرَف من ذلك في كلام السجزي قبل قليل، لكن حبّذا لو أضفْنا إلى هذا الكلام ما ذكَره نفر منهم. من ذلك قولهم:

من آداب المحتسِب:

١. إخلاص النية لله ﷻ، وطلب مرضاته بهذا العمل؛ فلا يبالي في سبيل إقامة المعروف وإزالة المنكَر ببغض الناس وسُخْطهم عليه، أو رضاهم عنه وإعجابهم به.

٢. أن يكون عاملًا بما يأمر به الناس، منتهيًا عمّا ينهاهم عنه، مواظبًا على سُنن الشرع ومستحبّاته، عالمًا بمواقع الحسبة وحدودها وموانعها ليقتصر على حدِّ الشرع فيها.

٣. وأن يكون ورِعًا تقيًّا، حسَن الخُلق، رفيقًا فيما يأمر به، رفيقا في ما ينهى عنه؛ فإنّ ذلك أدعى للقبول، واستمالة القلوب، وحصول المقصود. قال تعالى لنبيِّه ﷺ وهو قدوة المحتسبين: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ ﴾. وقال ﷻ لموسى وهارون -عليهما السلام: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ [طه: ٤٤]، ولقوله ﷺ: ((إنّ الله رفيق يحبّ الرِّفق، ويُعطي على الرِّفْق ما لا يُعطي على العنف، وما لا يُعطي على ما سواه. وإنّ الرِّفق أو الحِلم لا يكون في شيء إلاّ زانه، ولا يُنزع من شيء إلاّ شانه))، وفي رواية: ((عليك بالرِّفْق!)). والحديث المذكور متفّق عليه، وأخرجه البخاري ومسلم.

٤. وعلى المحتسِب أن يتخلّق بالصبر والحِلْم حتى يستطيع مواجهة ما قد يصيبه من أذًى؛ فلا يكون احتسابه سببًا في فتنته، قال تعالى حكاية عن لقمان #: ﴿ يَـٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴾ [لقمان: ١٧].

نكتفي بهذا القدر من الكلام عن آداب المحتسِب؛ فهي بالإضافة إلى ما سبق أن تحدّثنا عنه قبل قليل مِن شروط المحتسِب التي رأينا أنّ من هذه الشروط ما هو موضع اتّفاق، ومنها ما هو موضع اختلاف. لكنّا حصرْنا الكلام في أهمِّ هذه الشروط، وبخاصّة اشتراط الإسلام بصفتها ولاية -ولا ولاية لغير المسلم-

والتكليف، والعلْم، والحرِّية، والذكورة، والعدالة، ثم إذْن الإمام، والقدرة على تنفيذ الأوامر والنواهي.

إذًا، ما سبق أن تحدّثنا عنه قبل قليل من شروط المحتسِب، وبخاصة ما ختمْنا به تلك الشروط من كلام السجزي على سبيل المثال، بالإضافة إلى هذه الآداب التي أوجزناها، فنعتقد أنّ هذا وذاك يكفيان في ضبط شخصية المحتسِب، وتحديد ملامحها العامة. فإذا أضفنا إلى ذلك ما سيأتي من كلام عن وظيفة المحتسِب أو اختصاصاته، ثم مراتب الحسبة، فإن ولاية الحسبة في الإسلام تُصبح أكثر وضوحًا ونقاءً وانضباطًا؛ ومن ثمة نغلق الطريق على كلّ محاولات الشغب وإثارة الشبهات على الصورة المشرقة في الفكر السياسي الإسلامي.

رأينا من ذلك كلّه قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقد وصَف الله تعالى المؤمنين والمؤمنات، فقال: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [التوبة: ٧١].

ورأينا أيضًا إطلاق اسم "والي الحسبة" على الشخص الذي يكلِّفه وليّ الأمر بالقيام بواجبات الحسبة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكَر، بالإضافة إلى من يتطوّع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكَر.

ورأينا بإيجاز أيضًا شروط المحتسِب: أن يكون مسلمًا، عاقلًا، قويًا، عالِمًا، بالمنكَرات، حتى يستطيع أن يقوم بواجبه خير قيام. ولا يجوز أن يُسنَد هذا العمل إلى غير مسلم، لأنه نوع من الولاية، ولا تجوز الولاية لغير المسلم. كما اشترط بعض الفقهاء أن يكون عدلًا، ولم يشترط الجمهور ذلك؛ لأن في هذا الاشتراط -كما أشرنا- تضييقًا لا داعي له، وخصوصًا أنّ بعض الفسقة قد يكونون أقدر

على إزالة المنكَر أو منْعه لِما لهم من قوة وبطش، ولأن هذه الوظيفة تتطلب في القائم بها أن يكون قويًا مَهيبًا، إلى غير ذلك من الشروط التي قرّروها في المحتسِب كما رأيناها من قبْل.

وقد قال ابن تيمية في صدد حديثه عن الحسبة: "وإذا كان جماع الدِّين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر. وهذا نعْت للنبي وللمؤمنين كما قال تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾. وهذا واجب على كل مسلم قادر. وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عيْن على القادر الذي لم يَقم به غيره".

المحور الرابع: وظيفة المحتسِب، أو اختصاصاته:

هذا المحور المهم يعتبر موضوعًا فاصلًا في تحديد دوْر وأهمِّيّة نظام الحسبة في الإسلام بوجه عام؛ ذلك أنّ موضوع الوظيفة أو الاختصاصات أو تحديد المهام، تُحدِّد الأدوار وتضع الضوابط، لتسدّ الطريق على المُغرضين والمناوئين للإسلام، أصولًا وفروعًا، فكرًا وتطبيقًا.

وعلى كل حال، لقد حرصنا على تفصيل الجوانب المشرقة في ولاية الحسبة ربما أكثر من غيرها؛ لأن شروط المحتسِب وآدابه ثم بيان وظيفته واختصاصاته، من الأهمية بمكان في توضيح الصورة الصحيحة لنظام الحسبة في الإسلام. فكيف إذا أضفنا إلى كل ذلك ما سنعرض له -إن شاء الله تعالى- من مراتب الحسبة، والتدرج في تغيير المنكر إذا ظهر أو فشا، والأمر بالمعروف إذا تُرك أو أُهمل أو تجاهله الناس.

تتضح وظيفة المحتسِب أو اختصاصاته، من خلال عدة أمور:

أولًا: الأمر بالمعروف فيما يتعلّق بحقوق الله تعالى، أو بحقوق الآدميِّين، أو ما يكون مشتركًا بينهما.

ثانيًا: النهي عن المنكر في هذه الأقسام الثلاثة أيضًا.

ثالثًا: تحديد وظائف المحتسِب بشكل عامّ مثل: مراقبة العبادات، والآداب العامة، والصحة العامة، والمعاملات التجارية، وغيرها من أنماط المعاملات أو المصالح الجماعية.

عندما يتحدّث الفقهاء عن اختصاصات المحتسِب، فإنهم يقولون: إن وظيفته هي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد اتّبع الماوردي المنهج الفقهي في تقسيم اختصاصات المحتسِب على النحو الآتي:

وظيفة المحتسب عند الماوردي في كتابه (السياسة الشرعية) قسّمها إلى قسمَيْن: أمر بالمعروف، ونهي عن المنكر.

ثم عاد فقسّم كلًّا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى ثلاثة أقسام:

١. ما يتعلّق بحقوق الله تعالى.

٢. ما يتعلّق بحقوق الآدميِّين.

٣. ما يكون مشتركًا بينهما.

ثم يتناول بعد ذلك كلّ قسم من هذه الأقسام، ويتكلّم عنه بالتفصيل، مبيِّنًا كيفيّة الحسبة فيه، وهو ما سنعرض له:

التقسيم الأول: الأمر بالمعروف:

وينقسم الأمر بالمعروف إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يتعلق بحقوق الله تعالى:

وهو على ضربيْن:

الضرب الأوّل: ما يتوجه الأمر فيه إلى الجماعة دون الأفراد، كما لو ترك أهل بلد صلاة الجمعة وكانوا عددًا قد وقع الاتفاق على انعقادها بهم، أو قد اتّفقوا على ترْك الأذان، أو ترك أداء الصلاة المكتوبة في جماعة، يأمرهم المحتسِب في مثل هذه الأحوال. وإقامة الجمعة والجماعة ورفع الأذان، لوالي الحسبة أن يعزِّرهم على الإخلال بها؛ لأنها من شعائر الإسلام وعلامات متعبّداتهم التي فرّق بها رسول الله ﷺ بين دار الإسلام ودار الحرب.

الضرب الثاني: ما يتوجّه الأمر فيه إلى أحد الناس، كما لو عرف أحدهم بترْكه صلاة الفرض، أو تفريطه في قلّة مواظبته عليها، فيأمره المحتسِب بأدائها وعدم التهاون بها، ويراعي جوابه في ترْكه إياها. فإن كان ترَكها لجهْله بها، وكان ممّن يُعذر بجهله، كما لو كان حديث عهد بالإسلام مثلًا، فينبغي على المحتسِب أن يعلِّمه حتى يُحسن ذلك. وإن كان جهله لِتهاونه في تعلّمها وكسَلِه عن طلب ذلك، فلوالي الحسبة أن يؤدِّبه ويجتهد في عقوبته، ثم يتولّى تعليمه أو يأمر مَن يُعلِّمه إياها. وإن قال: إنه قد ترَكها لتوانٍ أو تهاونٍ فيها، فيؤدّبه زجرًا له، ويأخذه بفعلها جبرًا عنه.

وهكذا، فإن الماوردي يوجب على المحتسِب أن يأمر بالمعروف فيما يتعلق بحقوق الله، كصلاة الجمعة والجماعة في المساجد، وإقامة الأذان فيها للصلوات. ويذكر الماوردي هنا: أنّ المحتسِب يجب عليه أن يأمر بإقامة صلاة الجمعة إذا كان العدد

متّفقًا على انعقاد الجمعة بهم، ويؤدّب على الإخلال بها. فإذا كان العدد قليلًا.

واختلف العلماء في انعقاد الجمعة بهم، فعندئذ يفرِّق بين أربعة أحوال:

١. أن يتّفق رأي المحتسِب ورأي القوم على انعقاد الجمعة بذلك العدد، فيجب عليه حينئذ أن يأمر بإقامتها، وعلى الناس أن يسارعوا إلى أمْره. ويكون في تأديبهم على ترْكها ألْين من تأديبه على ترْك ما انعقد الإجماع عليه.

٢. أن يتّفق رأي المحتسِب ورأي القوم على عدم انعقاد الجمعة بهم، عندئذ لا يجوز له أن يأمرَهم بها، بل ينهاهم عنها.

٣. أن يرى القوم انعقاد الجمعة بهم ولا يراه المحتسِب، فلا يجوز أن يُعارضهم فيها، ولا يمنعهم ممّا يروْنه فرضًا عليهم، كما لا يأمرهم بها لأنه لا يراه.

٤. أن يرى المحتسِب انعقاد الجمعة بهم ولا يراه القوم، وهنا أجاز بعض الفقهاء من علماء الشافعية أن يأمرهم بإقامتها، اعتبارًا بالمصلحة لئلاّ ينشأ الصغير على ترْكها. وخالفهم غيرهم في هذا، سواء كانوا من الشافعية أو من غيرهم. وقالوا: لا يجوز للمحتسِب أن يتعرّض بأمرهم بها؛ لأنه ليس له حمْل الناس على اعتقاده أو على المذهب الذي يراه.

أمّا صلاة الجماعة في المساجد، فقد نقل الماوردي رأييْن في وجوب الحسبة على صلاة الجماعة. وذكر أبو يعلى الحنبلي: أنه إذا اجتمع أهل محلّة أو بلد على تعطيل الجماعة في مساجدهم وترْك الأذان في أوقات صلاتهم، كان المحتسِب مأمورًا بأمرهم بالأذان والجماعة في الصلوات، على طريق الوجوب عليهم والإثم بترْكه، بناء على أنّ الجماعة واجبة ولو على سبيل فرض الكفاية، وإن كان هناك من يرى أنها سُنّة مؤكّدة، ولكنّ أحدًا لم يَقُل بترْكها بالكلّيّة.

هذا، ولا يجوز للمحتسِب أن يتدخّل في عبادة الناس إذا كان تصرّفهم جائزًا على

وجْه من الوجوه، وإن كان رأي المحتسِب مخالفًا لرأيهم؛ لأنّ الأمور الاجتهادية مّما يتفاوت فيها الناس.

القسم الثاني: ما يتعلّق بحقوق الآدميِّين:

وهو أيضًا على ضربيْن:

الضرب الأوّل: الأمر بالمعروف في الحقوق العامّة، كما إذا تعطّل شرب بلد، أو انهدم سورُه أو مسجده، أو فسدتْ طُرقه، أو تعطّلت مدارسه، ولم يكن في بيت المال ما يكفي لإصلاحه، فيأمر المحتسب ذوي المكنة أو الأغنياء من أهل البلد بإصلاح تلك المنافع العامة. فإذا امتنعوا عن ذلك، يكلّفهم المحتسب بذلك ويُشرف عليهم.

الضرب الثاني: الأمر بالمعروف في الحقوق الخاصة، كالمماطلة في أداء الحقوق والدّيون، وكانت ثابتة في ذمّة المَدين غير جاحد لها، ولا تحتاج إلى بيِّنة لإظهارها، فلوالي الحسبة أن يأمر بأدائها مع المكنة إذا استعان به أصحاب تلك الحقوق والدّيون. وكذلك لو امتنع شخص عن الإنفاق على زوجته وأولاده، أو على أمه وأبيه، فيحثّه المحتسِب على بذل النفقة. وليس له أن يَحكم بين المتنازعين أو المتخاصمين؛ لأنّ ذلك يدخل في اختصاص القضاء لا في اختصاص الحسبة.

القسم الثالث: ما يتعلق بالحقوق المشتركة:

والمقصود بالحقوق المشتركة هي: ما يكون فيها حقٌّ لله تعالى من جهة، وحق للآدميِّين من جهة أخرى، كأخذ الأولياء بنكاح الأيامى من أكفائهن إذا طلبْن ذلك،

ووعْظهم إذا امتنعوا عن تزويجهنّ، وكإلزام النساء بأحكام العدد إذا فارقْن أزواجهن بطلاق أو وفاة، وكوعد السادة وتذكيرهم بحقوق العبيد والإماء والخدم والأمراء، وحثّهم على الإنفاق عليهم وكسوتهم، وعدم تكليفهم ما لا يطيقون من الأعمال. وعليه كذلك بأن يأمروا الأشخاص بأن لا يُحمّلوا دوابهم ما لا يطيقون، ثم العناية باللقطاء، ومن أخذ لقيطًا فعليه أن يُعنَى به ويقوم بحقوقه.

وهكذا أيضًا نرى الماوردي الشافعي يقسّم حقوق الآدميين إلى قسميْن:

الأول: الحق العام، ويشمل الأمور التي تختص بمصالح الناس جميعًا وترتبط بها حياتهم، كانقطاع مياه الشرب في البلد، أو انهدام سُور البلد أو المدرسة، أو كبناء المستشفيات والمساجد وغيرها من الأمور العامة...

وهذا واضح قطعًا من الأمثلة التي ساقها الماوردي وغيره في هذا الصدد. ففي هذه الحالة، يكلّف بيت المال بإصلاح هذه الأمور. فإذا لم يكن في بيت المال مال، فعندئذ يكلّف الأغنياء بالإنفاق على إصلاح هذه الأمور. فإذا امتنعوا عن ذلك، يكلّفهم المحتسِب بذلك، ويشرف عليهم -كما ذكرنا-.

الثاني: الحق الخاص، ويشمل هذا الحق الحقوق المرتبطة بالأفراد، كالديون والحقوق، على اختلاف مسمياتها. في هذه الحالة، يأمر المحتسِب أصحاب الديون بأدائها لأصحابها إذا كانوا قادرين على ذلك، بشرْط استعداء أصحابها، أي: إقامة دعوى أو طلب التدخل من المحتسِب للوصول إلى حقوقهم. ويتدخل في هذه الأمور، ويأمر بأدائها من باب الأمر بالمعروف، ولا يحكم بين المتنازعين؛ لأن ذلك يدخل في اختصاص القضاء لا في اختصاص الحسبة.

الحقوق المشتركة بين الله والعباد:

وتشمل ما يأتي:

١. يأمر الآباءَ بتزويج الأيامى من أكفائهنّ لئلاّ يمنعوهنّ من الزواج.

٢. إلزام النساء بالعدّة في حالتي الوفاة أو الطلاق.

٣. أخذ السادة بحقوق العبيد والإماء، وألاّ يكلِّفوهم ما لا يطيقون.

٤. يأمر الأشخاص ألاّ يحمِّلوا دوابّهم ما لا يطيقون.

٥. العناية باللقطاء، فإنّ مَن أخذ لقيطًا عليه أن يعتني به ويقوم بحقوقه.

التقسيم الثاني: هو النهي عن المنكر:

وقد قسمه الماوردي أيضًا إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما يتعلق بالعبادات: ويشمل ما يلي:

١. الشخص الذي يخالف أوامر الشريعة في عبادته، كأن يغيِّر من أشكالها.

٢. الشخص الذي يُهمل شئون طهارته في جسده أو ثوبه أو موضع صلاته.

٣. المفطر في رمضان بغير عذر من مرض أو سفر.

٤. الممتنِع عن إخراج الزكاة على الأموال الباطنة؛ لأنها لا تدخل ضمن اختصاص عامِل الصدقة.

٥. الذي يتصدّى للفتوى والتدريس والوعظ وليس من أهل العلْم أو من أهل الاختصاص. ويتدخّل المحتسب في شئون هؤلاء فيردّهم إلى الحق والصواب، ويؤدّبهم إذا وجد حاجة إلى ذلك، مراعيًا مشروعية التعزير لكلٍّ من هؤلاء، واختلافه كمًّا وكيفًا في حقِّ كلّ صنف منهم.

القسم الثاني: ما يتعلق بالمحظورات:

وهو: أن يمنع الناس من مواقف الرّيب ومظانّ التهمة، لقوله ﷺ: ((دعْ ما يَريبُك إلى ما لا يَريبُك)). يقول الماوردي: "وإذا رأى وقفة رجل مع امرأة في طريق سابل لم تظهر منهما أمارات الريب، لم يعترض عليهما بزجر ولا إنكار؛ فما يجد الناس بُدًّا من هذا. وإن كانت الوقفة في طريق خال، فخلوّ المكان ريبة، فيُنكرها ولا يعجل بالتأديب عليهما، حذرًا من أن تكون ذات محرم. وليْقلْ: "إن كانت ذات محرم فصُنْها عن مواقف الريب. وإن كانت أجنبية، فخَفِ الله تعالى من خلوة تؤدِّيك إلى معصية الله تعالى". وليْكنْ زجْرُه بحسب الأمارات والظروف والأحوال والأعراف.

ويستفاد من هذا:

أنّ المحتسِب يقوم بالمحافظة على الآداب العامة، فلا يسمح لأحد من الناس أن يتصرّف تصرفًا يُسيء به إلى نفسه أوّلًا، أو إلى مجتمَعه ثانيًا. وينبغي أيضًا ألا يستعجل في العقوبة أو الزجر، إلاّ بعد أن يتأكّد من الموضوع؛ خشيةَ أن يزجر مَن لا يستحق الزجر، أو يعاقب من لا يستحقّ العقوبة.

القسم الثالث: ما يتعلّق بالمعاملات:

ويدخل ضمن هذا القسم: المعاملات المنكَرة، كالبيوع الفاسدة، وما منع الشرع منه مع تراضي المتعاقدين به إذا كان متّفقًا على حظره، كالمعاملات الربوية مثلًا. فعلى والي الحسبة إنكاره والمنع منه والزجر عليه، بل وأمْره في التأديب مختلف بحسب الأحوال. أمّا ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته، فلا مدخل له في

إنكاره، إلاّ أن يكون مما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلى محظور متّفق عليه، كالربا في النقديْن وما في هذا المعنى.

ومما يتعلّق بالمعاملات: غشّ المبيعات، وتدليس الأثمان؛ فيُنكره ويمنع منه، ويؤدِّب عليه بحسب الحال فيه. فإن كان هذا الغش تدليسًا على المشتري ويخفى عليه، فهو أغلظ الغش تحريمًا وأعظمها مأثمًا، فالإنكار عليه أغلظ والتأديب عليه أشدّ. وإن كان لا يخفى على المشتري، كان أخفّ مأثمًا وألْينَ إنكارًا.

ومما هو عمدة نظره: المنع من التطفيف والبخس في المكاييل والموازين والصنجات، لوعيد الله تعالى عليه عند نهْيه عنه. وليكن الأدب عليه أظهر، والمعاقبة فيه أكثر. ويجوز له إذا استراب بموزاين السوقة ومكاييلهم، أن يختبرها ويعايرها، ولو كان له على ما عايره عليها منها طابع معروف بين العامة لا يتعاملون إلاّ به، كان أحوط وأسلم.

لعله يقصد من كل ذلك فيما تعلّق بالتطفيف والبخس في المكاييل والموازين: قول الحق تعالى: ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿٣﴾ أَلَا يَظُنُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ ﴿٤﴾ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾. [المطفّفين: ١- ٥]، إلى غير ذلك من الآيات الأولى في سورة (المطففين).

هنا نضيف قسمًا رابعًا تكلّم به بعض الباحثين مضافًا إلى ما قاله الماوردي.

هذا القسم هو: ما يتعلّق بالعقائد، كالإنكار على من أظهر عقيدة باطلة، أو حرّف في الدِّين، أو ابتدع بدعة تخالف مذهب الحق، وكمنْع كتب الكفْر والزندقة وإحراقها.

أمّا ما اختلف الفقهاء في جوازه، فلا مدخل للاحتساب على فاعله، إلاّ أن يكون الخلاف فيه ضعيفًا لا يؤدّي إلى محظور متفق عليه كربا النقد؛ لأنّ الخلاف فيه ضعيف، وهو ذريعة إلى ربا النسيئة المتفق على تحريمه. وفي معنى المعاملات: عقود النكاح المحرّمة، فيُنكر المحتسِب ما اتّفق العلماء على عدم جوازه.

ولم يَبق معنا إلّا الإشارة إلى ما قرّره الماوردي بخصوص حقوق الآدميِّين والحقوق المشتركة بين الله والعباد.

يقول الماوردي في معرض حديثه عن حقوق الآدميِّين أو يدخل ضمن هذه الحقوق: "أن يتعدّى رجل في حدٍّ لجاره، أو في حريم لداره، أو في وضع أجذاع على جداره، فلا اعتراض للمحتسب فيه ما دام لم يستدْعه الجار، لأنه حق يخصّه، ومن المحتمَل أن يعفو عنه، أو ألا يطالب بإزالة هذا الضرر".

لكنه يقول بعد ذلك: "وممّا لا يؤخذ ولاة الحسبة بمراعاته من أهل الصّنّاع في الأسواق: ثلاثة أصناف:

١. مَن يُراعَى عمله في الوفور والتقصير، كالطبيب والمعلمين، لأن للطبيب إقدامًا على النفوس يفضي التقصير فيه إلى سقم أو تلف -يعني: أن المريض إمّا أن يتعرّض للتلف أو لزيادة المرض بسبب التقصير أو المبالغة في الإفراط في علاج هذا المريض. هذا فيما يتعلق بالطبيب-. أما المعلِّمون، فلهم من الطّرق ما تؤثِّر في نفسية الصغار، وتسيء إلى تربيتهم. -وسنعود إلى هذه القضية بعد قليل حين نبحث عن مسئولية المحتسِب، أو نطاق هذه الوظيفة، أو حدود هذه الاختصاصات-.

٢. مَن يُراعَى حاله في الأمانة والخيانة، كالصاغة والحاكة والقصّارين والصباغين، لأنهم ربما هربوا بأموال الناس. لِيراعِ المحتسِب أهل الثقة والأمانة منهم، فيُقرّهم، ويُبعد من ظهرت خيانته، ويشهِّر أمره لئلا يغتر به من لا يعرفه.

٣. مَن يُراعَى عمله في الجودة والرداءة، فهو ممن ينفرد بالنظر فيه ولاة الحسبة، ولهم أن ينكروا عليهم في العموم فسادَ العمل ورداءته، وإن لم يكن فيه مستعْدٍ أي: طالب النصرة أو المعاونة والمساعدة.

والقسم الثالث من هذه الحقوق في مجال النهي والحقوق المشتركة في نظر الماوردي: يبيّن الماوردي أنّ المحتسب يمنع من الإشراف على منازل الناس، ويمنع أيضا أئمة المساجد الكبيرة من إطالة الصلاة، حتى لا يعجز عنها الضعفاء، وينكر على القضاة حجب الخصوم عنهم إذا تحاكموا إليهم، لئلا تقف الأحكام، أو لئلا تتعطّل الأحكام. ويمنع أيضًا أصحاب البهائم من تحميلها ما لا تطيق، ويمنع أصحاب السفن من تحميلها أكثر من طاقتها ممّا يخشى عليها الغرق. وينظر والي الحسبة في مقاعد الأسواق، فيقرّ منها ما لا ضرر فيه على المارة، ويمنع ما يؤذيهم. ويمنع المارة من وضع أمتعتهم في مسالك الطُرُق، لئلا يلحق الضرر بالناس.

وإذًا، فإننا حين نعرض لهذه القضية بشيء من التفصيل، نريد أن نضع أمام القارئ والمستمع وكلّ من له اهتمام بالفكر الإسلامي وبخاصة في الجانب السياسي الشرعي، رؤية واضحة لفكرة الحسبة في الإسلام. فسوف تلاحظون معي -كما سنأتي في الحديث القادم، إن شاء الله تعالى- إلى أيّ مدى كان اهتمام علمائنا من السلف الصالح -غفر الله لنا ولهم- بأدقّ الأمور الخاصة بحياة

الناس، أو بحياة الأفراد، أو بمصالح الجماعة. وهو ما سنعرض له -إن شاء الله تعالى- حين نحدّد وظائف المحتسِب بشكل عام، أو حين نتتبع مسئولية المحتسِب سواء في مراقبة العبادات، أو في الآداب العامة، أو في الصحة العامة، أو في المعاملات التجارية، أو غير ذلك من مصالح الأمّة في مجموعها قلّتْ أو كثرت.

تحديد وظائف المحتسِب بوجه عام:

نُكمل هنا بالتعقيب فقط على ما قاله الماوردي وأبو يعلى وغيرهما بخصوص تحديد وظيفة المحتسِب.

وسنلتقي مع ركنين:

الركن الأوّل: هو التعقيب على تحديد وظيفة المحتسِب بشكل عام، كما يراها الماوردي وأبو يعلى وغيرهما ممّن كتبوا في الحسبة في الإسلام.

الركن الثاني: عن مراتب الحسبة كما قرّرها جمهور العلماء. وقد حصروها في سبعة كما سنرى. هؤلاء الذين كتبوا في موضوع الحسبة أو في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في دراسات خاصة بالتفسير ونحوه قرّروا أنّ الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتدرّج من التعريف -هذه مرتبة- إلى الوعظ والنصح والتخويف من عقاب الله تعالى -وتلك مرتبة ثانية- إلى الزجر والتقريع، أو التعنيف والتوبيخ والشّدّة في الإنكار على المحتسَب عليه إذا فعل المنكَر وترك المعروف -فتلك مرتبة ثالثة- فالتغيير باليد أحيانًا كإراقة الخمر -هذه مرتبة رابعة- ثم التهديد والتخويف -تلك مرتبة خامسة- فمباشرة الضرب أو الحبس

-وتلك مرتبة سادسة. وتأتي المرتبة السابعة والأخيرة في الاستعانة بالغير أو بالسلاح لإزالة المنكر ودفْعه، إن اقتضى الأمر شيئًا من ذلك.

فلنبدأ في تحديد وظائف المحتسِب بشكل عامّ من خلال عرْضنا للأقسام التي ذكَرها الماوردي وأبو يعلى الحنبلي في كتابيْهما (الأحكام السلطانية)، من حيث تقسيمهما لوظائف الحسبة، سواء تعلّقت بحقوق الله تعالى، أو بحقوق العباد، أو بالحقوق المشتركة بين الله والعباد، وسواء كان ذلك في إطار الأمر بالمعروف أو في إطار النهي عن المنكر؛ وهما -كما قلنا في غير مرة أو في أكثر من مرة- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو حقيقة نظام الحسبة في الفكر السياسي الإسلامي.

نستطيع بعد كلّ هذا، أن نجمل هذه الوظائف فيما يلي:

الوظيفة الأولى: مراقبة العبادات:

وكأنها هي الوظيفة الأساسية أو الرئيسة في نظام الحسبة في الإسلام، لماذا؟ لأن الإسلام يحرص على الاهتمام بالدِّين؛ فهو أساس كل الآداب والأخلاقيات والسلوكيات بعد ذلك.

يقوم المحتسِب نيابة عن وليِّ الأمر بتنفيذ أحكام الله تعالى المتعلّقة بالعبادات، فيأمر المسلمين بآدائها على الوجه الأكمل المجمَع عليه، دون أن يسمح لأحد من الناس بالتقصير في أيّ حق من الحقوق المتعلّقة بحقوق الله، سواء كان هذا التقصير متمثِّلًا في عدم آداء هذه الواجبات أو أدائها على وجْه مخالف للطريق الشرعي.

ومن هذه الحقوق: أداء الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت إن استطاع إليه سبيلًا، وصلاة الجمعة، والجماعة، والآذان، وملاحظة المساجد ونظافتها، وطهارة الأشخاص ونظافتهم خلال الصلاة.

ولا يقتصر عمَل المحتسِب على الأمور المفروضة فقط، وإنما يجوز له أن يأمر بأداء الأمور المندوبة عندما يجد تهاونًا في أدائها ممّا يؤدّي إلى أن تصبح عادة مألوفة، كتأخير الصلاة عن أوقاتها، وعندئذ يأمرهم بأدائها في أوقاتها خوفًا من أن تصبح عادة مألوفة متوارثة ممّا تضيع بها السُّنّة.

وإذا وُجد من امتهن سؤال الناس -أي: الشحاذة أو التّسوّل- أنكر عليه ذلك، وأدّبه وزجَره، إلاّ أن يكون محتاجًا وعاجزًا عن العمل، فعندئذ تكون نفقته في بيت المال؛ لأنه مسئول عن إعالة الفقراء والعجَزة.

كذلك يقوم المحتسِب بمنع الجهلة والدجالين من التصدي لموعظة الناس وتعليمهم في المساجد وغيرها؛ خوفًا من أن يتصدّوْا للمسائل الشرعية فيحكموا بها أو فيها بغير علْم، فيضلّوا ويضلّوا.

ولا يجوز للمحتسِب أن يأمر الناس في الأحكام الاجتهادية بمقتضى رأيه واجتهاده إذا كان عملهم موافقًا لاجتهاد آخَر؛ لأن الناس أحرار بعمل ما يشاءون بشرط أن لا يخالف عملُهم الأحكام المجمَع عليها أو المنصوص عليها والتي تكون قطعيّة الثبوت وقطعيّة الدلالة.

الوظيفة الثانية: مراقبة الآداب العامّة:

وهذه أيضًا تدخل ضِمن حقوق الله، إلاّ أنها ممّا ترتبط بها مصالح المجتمع. وهذه الأمور أيضًا ممّا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة. وعلى ذلك، إذا وجَد رجلًا يكلِّم امرأة في طريق خالٍ بعيدًا عن أعين الناس، فلا يتصدّى له بالتأديب والزّجر، وإنما يعِظه ويوجِّهه لأنّ وقوفه في مثل هذا المكان يدعو للريبة وسوء الظن.

ويدخل ضمن مخالفة الآداب العامة: التّسكّع في الطرقات المكتظّة بالناس، والأسواق المختصة بالنساء، وما في هذا المعنى...

كما يقوم المحتسِب بمراقبة الحمّامات العامّة لئلاّ يكشف أحدٌ عورَته أو يتساهل فيها.

الوظيفة الثالثة: مراقبة الصحة العامة:

وقد توسّع العلماء في ذكْر ما يتعلّق بالصحة العامة، من العلاج وما يجب فيه، والوقاية منه، وطُرق هذه الوقاية. ويدخل ضمن الصحة العامة ما يلي:

١. الطب:

فقد ذكر السجزي في كتابه: (نهاية الرتبة في طلب الحسبة): الحسبة على الأطباء، والكحّالين، والمجبرين، والجراحين. وأهمّ ذلك: أنه يجب على المحتسِب أن يأخذ على الأطباء عهد بقراط - طبيب يوناني قديم يطلق عليه اسم: "أبو الطب"، وُلد عام (٤٦٠ قبل الميلاد)، وتعلّم مهنة الطب ومارسها في (أثينا)، ثم علّم أولاده ووضع لهم عهدًا يمشون عليه. وبيّن لهم الشروط التي يجب أن تتوفّر في من يمارس الطب؛ وما زال هذا يعرف باسم: "قَسَم الأطباء"

على أية حال يجب على المحتسب -كما ذكر السجزي وغيره- أن يأخذ على الأطبّاء عهد بقراط الذي أخذَه على سائر الأطباء، ويُحلِّفهم أن لا يُعطوا أحدًا دواء مُضِرًا، ولا يُركِّبوا له سُمًّا، ولا يصفوا التمائم عند أحد من العامة، ولا يُعلِّموا النساء الدواء الذي يُسقط الأجِنّة، ولا الرجال الدواء الذي يقطع النسل، وليغضّوا أبصارهم عن المحارم عند دخولهم على المرضى، ولا يُفشوا الأسرار، ولا يهتكوا الأستار.

وقد احتاط العلماء في التطبيب ومنْع الشخص غير المختص من ممارسة الطب. وأوجبوا عليه العقوبة، وفرضوا عليه الدِّية إذا مات أحد المرضى نتيجة لخطأ الطبيب في ممارسة الطب. واشترطوا في الطبيب أن تكون عيادته مجهّزة بجميع الوسائل التي يحتاج إليها الطبيب عادة في تلك الأيام، وهي: كلابات الأضراس، ومكاوي الطحال، وكلابات العلق، إلى غير ذلك ممّا يحتاج إليه الطبيب في صناعة الطب: أشياء يندهش لها الإنسان أو يندهش لها القارئ العادي حين يسمع مثل هذه المصطلحات الدقيقة في التّخصص الطبي، وكأنه بصدد طبيب يتكلّم عن مهمّة الطبيب والتزاماته وآدابه وكيف يتعامل مع مرضاه.

المهمّ: أن السجزي يقول بعد ذلك: ويجوز للمحتسِب أو من يُنيبه ممّن له صلة بالطب: امتحان الأطباء بمقتضى ما ذكَره حنين بن إسحاق في كتابه (محنة الأطباء). ومن الطبيعي أنّ المحتسِب نفسه لا يقوم بذلك الامتحان، وإنما يكلِّف كبير الأطباء بذلك.

ما زلنا بصدد الكلام عن الطب كأحد أنماط أو مظاهر أو أشكال المراقبة من قِبَل المحتسِب في النظام السياسي الإسلامي: فيقوم المحتسِب بمراقبة أطبّاء العيون -وكانوا يُسمَّوْن "بالكحّالين"- فيمتحِنُهم هو أو مَن ينوب عنه. فإذا وجَده عارفًا بتشريح عدد طبقات العين السّبعة، وعدد رطوباتها الثلاثة، وعدد أمراضها الثلاثة، وما يتفرّع من ذلك من الأمراض، سمح له بممارسة طبّ العيون، بشرط أن يكون خبيرًا بتركيب الأكحال وأمزجة العقاقير، وأن تكون جميع آلات طب العيون متوفِّرة عنده.

ولا يجوز لأحد من المجبرين -وهم أطباء العظام الذين يضعون الجبائر بأشكالها

المختلفة- أن يتصدّى لجبْر الكسور إلاّ أن يعلم عدد عظام الآدميّ، وصورة كل عظم منها وشكْله وقدْره، حتى إذا انكسر منها شيء أو انخلع ردّه إلى موضعه على هيئته التي كان عليها. فإذا كان المجبر غيرَ عالِم بهذه الأمور، منَعَه المحتسِب من التّجبير.

وذكَر السجزي أيضًا: الحسبة على الفصّادين والحجّامين -نوع من الجراحة للخراريج والدمامل وما في حُكمها- وكانت الحجامة نوعًا من العلاج. واشترط فيمن يتصدّى للفصد ألا يتصدّى له إلاّ مَن اشتهرت معرفته بتشريح الأعضاء والعروق والعضلات والشرايين، وأحاط بمعرفة تركيبها وكيفيّتها، لئلاّ يقع المبضع -المشرط- في عِرق غير مقصود أو في عضلة أو شريان. وحدّد الحالات التي لا يجوز فيها الفصْد، كسنّ الطفولة أو الشيخوخة، أو في حالة السمن والترهل، أو حالة النحافة وقلّة الدم. وذكَر آلات الفصد التي يجب توافرها مع الفاصد، مع بيان شروط الفصْد في كلِّ عرق من العروق.

نكتفي بهذا القدْر من الكلام عن الطب عند السجزي، وقد سمعناه يتكلّم عن أطباء العيون وعن المجبِّرين وعن الجراحين وغير ذلك، لنلتقي مع نمط آخَر من هذه المراقبة وهو:

٢- نظافة الأجسام:

فقد بيّن السجزي الشروط التي يجب توافرها في الأماكن العامة التي يحتاج إليها الناس كالحمامات وغيرها. وقد قصدنا الكلام في هذه النماذج أو في هذه الأنماط، لنقف على قدرة هؤلاء في تتبّع أدقّ الأمور فيما يتعلّق بالمراقبة العامّة في الطب، وفي الأطعمة، وفي نظافة الأجسام، حتى في الطرقات، كما سنعرف بعد قليل.

على أية حال، اعلموا أنّ السجزي -على سبيل المثال- وهو أحد المعنيِّين بنظام الحسبة في الإسلام -كما ذكَرنا- قد بيّن الشروط التي يجب توافرها في الأماكن العامة التي يحتاج إليها الناس، كالحمامات وغيرها، وقال في ذلك: "وينبغي أن يأمرَهم المحتسِب بغسل الحمّام وكنسها وتنظيفها بالماء الطاهر غير ماء الغسالة، ويفعلون ذلك مرارًا في اليوم، ويدلكون البلاط بالأشياء الخشنة لئلاّ يتعلق بها السدر والخطمي -والخطمي: بعض الأوراق يستعمل في الغسل للتنظيف وتنقية الرأس- والصابون فتزلق أرجل الناس عليها. ويغسلون الخزانة من الأوساخ المجتمعة في مجاريها والعكر الراكد في أسفلها، في كل شهر مرة".

ثم يقول: "ولا يسدّ الأنابيب بشعر المشاطة، بل يسدّها بالليف والخرق الطاهرة. ويشعل فيها البخور في كل يوم مرتيْن. ومتى بردت الحمام فينبغي أن يبخرها بالخزامى -نوع من العشب الطيبة الرائحة-".

ثم يقول أيضًا: "ولا يجوز أن يدخل المجذوم والأبرص إلى الحمام. وينبغي أن يكون للحمامي مآزر يؤجِّرها للناس أو يُعيرها لهم.

ويشترط في المزيِّن أن يكون خفيفًا رشيقًا، بصيرًا بشئون الحلاقة. ولا يجوز له أن يأكل ما يغيّر نكهة فمه، كالبصل والثوم لئلاّ يتضرّر الناس برائحة فمه عند الحلاقة.

٣. نظافة الأطعمة:

تعتبر النظافة في الطعام من أهمّ الأعمال التي يقوم بها المحتسِب؛ وقد ذكر السجزي جميع أنواع المِهَن التي تتعلّق بالأطعمة، وتحدّث عن طريقة الحسبة عليهم، كالخبّازين والفرّانين، والجزارين والشوّايين، وقلائي السمك والطباخين، والحلوانيِّين والسمانين وغيرهم...

وقد ذكَر بالنسبة للخبازين الذين يصنعون الخبز: أنه ينبغي أن تُرفع سقائف حوانيتهم وتفتح أبوابها، ويجعل من سقوف الأفران منافس واسعة يخرج منها الدخان، لئلاّ يتضرّر الناس بذلك. ويأمر المحتسِب الخبّازين بنظافة أوعية الماء وتغطيتها، وغسل المعاجن ونظافتها، وتغطية الخبز وما يحمل عليه. ولا يجوز للخبّاز أن يخبز الخبز بقدميْه ولا بركبتيه ولا بمرفقيه؛ لأن في ذلك مهانة للطعام، وربّما قطر في العجين شيء من عرق إبطيه وبدنه. ولا يعجن إلاّ وعليه ثوب مقطوع الأكمام، ويكون ملثّمًا لئلاّ ينزل شيء من أنفه أو فمه إذا عطس أو تكلّم. ويجب عليه أن يحلق شعر ذراعيه لئلاّ يسقط منه شيء في العجين. وينظر المحتسب في غِشّ الطحين، ويمنعهم من خَبز العجين حتى يختمر، ولا يخرجون الخبز من التنور حتى ينضج من غير احتراق.

أمّا الجزّار واللحام، فيستحب فيه أن يكون مسلمًا بالغًا عاقلًا، يذكر اسم الله على الذبيحة. ويلزمه في الذبح أن يقطع الودجيْن والمريء والحلقوم، ولا يشرع في السلخ حتى تَبرد الشاة ويخرج منها الروح. ويمنع المحتسِب اللّحام من إخراج اللحم من أطراف حانوته، لئلاّ تلاحقها ثياب الناس فيتضرّرون بها. ويأمرهم أن يفردوا لحوم المعز عن لحوم الغنم، لئلا تختلط بها، ولا يَخلط لحم السمين بلحم الهزيل. وإذا شك المحتسِب في الحيوان هل هو ميتة أو مذبوح، ألقاه في الماء، فإن رسب فهو مذبوح، وإن لم يرسب فهو ميتة.

ويأمُر المحتسِب الطباخين بتغطية أوانيهم وحفْظها من الذباب وهوامّ الأرض بعد غسلها بالماء الحار والأشنان، وألا يطبخوا لحوم المعز مع لحوم الضأن، ولا لحوم الإبل مع لحوم البقر. ويعتبر عليهم المحتسِب كثرة الإدام وقلّة اللحم، ويظنّونه من كثرة اللحم. ويعتبر عليهم أيضًا ما يغشّون به من الأطعمة مِن خلْط أنواع بأنواع.

ثم يقول: وينظر المحتسِب في الحلوانيِّين الذين يصنعون الحلوى، وينبغي أن تكون

الحلوى تامّة النضج غير نيئة، ولا محترقة ولا تبرح المذبّة يده يطرد بها الذباب. وينظر أيضًا في الغشوش الموجودة في الحلوى.

الوظيفة الرابعة: مراقبة الأسواق:

حيث تدخل مراقبة الأسواق والموازين ضمن وظائف المحتسِب، فلا يسمح لأحد من الناس أن يعتدي على آخَر، كما لا يسمح له بالاعتداء على مصالح المجتمع.

يقول ابن القيم: "ويأمر والي الحسبة بالجمعة والجماعة، وأداء الأمانة، والصِّدق والنصح في الأقوال والأعمال، وينهى عن الخيانة وتطفيف المكيال والميزان، والغش في الصناعات والبيعات. ويتفقّد أحوال المكاييل والموازين، وأحوال الصناع الذين يصنعون الأطعمة والملابس والآلات، فيمنعهم من صناعة المحرّم على الإطلاق، كآلات الملاهي وثياب الحرير للرجال. ويمنع من اتخاذ المُسكرات، ويمنع صاحب كلّ صنعة من الغش في صناعته. ويمنع من إفساد نقود الناس وتغييرها. ويمنع مِن جعْل النقود مُتَّجرًا؛ لأنه بذلك يُدخل على الناس من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، بل الواجب أن تكون النقود رءوس أموال يُتّجَر بها ولا يُتَّجر فيها. وإذا حرّم السلطان سِكّة أو نقدًا منع من الاختلاط بما أذن في المعاملة به. ومعظم ولايته وقاعدتها الإنكار على هؤلاء الزّغلة -أي: الغشاشين- وأرباب الغش في المطاعم والمشارب والملابس وغيرها... فإن هؤلاء يفسدون مصالح الأمّة، والضرر بهم عام لا يمكن الاحتراز منه؛ فعليه ألا يُهمل أمرَهم، وأن يُنكّل بهم أمثالهم، ولا يرفع عنهم عقوبته؛ فإن البلية بهم عظيمة.

ويدخل في المنكَرات: ما نهى الله عنه ورسوله من العقود المحرّمة، مثل عقود الربا صريحًا واحتيالًا، وعقود المَيْسر كعقود الضرر، وكحبل الحُبلى، والملامسة، والمنابذة، والنجش -وهو: أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها- وتصرية الدابة

اللّبون -أي: حبس اللبن في الضرع حتى تبدو كثيرة الدَّرّ، وهذا نوع من التدليس أو الغش- وسائر أنواع التدليس. وصوره في أبواب البيوع كثيرة، في بيوع الغرر، أو البيع الفاسد، أو أكل أموال الناس بالباطل. فعلى والي الحسبة إنكار ذلك جميعه والنهي عنه، بل وعقوبة فاعله. ولا يتوقف ذلك عن دعوى ومدّعَى عليه، فإن ذلك من المنكرات التي يجب على وليّ الأمر إنكارها والنهي عنها".

هذا، وقد فصّل السجزي في كتابه (نهاية الرتبة في طلب الحسبة)، وابن الإخوة القرشي في كتابه (معالم القربة في أحكام الحسبة)، ما يتعلّق بالأسواق، والمعاملات المنكَرة، والموازين والمكاييل.

مراقبة المحتسِب للأسواق تظهر فيما يأتي:

١- الأسواق:

فقد ذكر السجزي في كتابه: (النظر في الأسواق والطرقات). وذكر ابن الإخوة في كتابه: (الحسبة على منكَرات الأسواق).

وممّا قاله السجزي في ذلك: "ينبغي أن تكون الأسواق في الارتفاع على ما وضعتْه العلوم القديمة، ويكون من جانبَي السوق إفريزان -يعني: طريقان أو ممرّان- يمشي عليهما الناس في زمن الشتاء إذا لم يكن السوق مبلّطًا. ولا يجوز لأحد من السوقة إخراج مصطبة دكانه أو دكانة عن سمت أركان السقائف إلى الممرِّ الأصلي؛ لأنه عدوان على المارة. ويجب على المحتسِب إزالته والمنع من فعْله، لِما في ذلك من لحوق الضرر بالناس. ويجعل لأهل كلِّ صنعة منهم سوقًا يختصّ به، وتعرف صناعتهم فيه؛ فإن ذلك لقصّادهم أرفق، ولصنّاعهم أنفق. ومن كانت صناعته تحتاج إلى وقود ونار كالخباز والطباخ والحداد، فالمستحب أن يبعد حوانيتهم عن العطّارين والبزازين، لعدم المجانسة بينهم وحصول الإضرار.

ولّما تدخل الإحاطة بأفعال السوقة تحت وسْع المحتسِب، جاز له أن يجعل لأهل كلِّ صنعة عريفًا من صالح أهلها، خبيرًا بصناعتهم، بصيرًا بغشوشهم وتدليساتهم، مشهورًا بالثقة والأمانة، يكون مشرِفًا على أحوالهم ويُطالعه بأخبارهم".

وقال ابن الإخوة في ذلك: "وينبغي للمحتسِب أن يمنع أحمال الحطب، وأعدال التبن، وروايا الماء، وسرائج السرجين والرماد، وأحوال الحلفاء والشوك، بحيث يمزِّق ثياب الناس؛ فذلك منكَر. يمكن شدّها وضمّها بحيث لا تمزّق من الأثواب شيئًا. فإن أمكن العدول به إلى موضع واسع، وإلاّ فلا مانع للحاجة. ويأمر حاملي الحطب والتبن والبلاط والكبريت إذا وقفوا في العراص، أن يضعوها عن ظهور الدواب؛ لأنها إذا وقفت والأحمال عليها أضرّتها وكان ذلك تعذيبًا لها.

ويأمر أهل الأسواق بكنْسها، وتنظيفها من الأوساخ المجتمعة، وغير ذلك ممّا يضر الناس.

٢. الطرقات العامة والأبنية:

قال السجزي: وأمّا الطرقات وضروب المحلاّت، فلا يجوز لأحد إخراج جدار داره ولا دكّانه فيها إلى الممرّ المعهود، وكذلك كل ما فيه أذيّة وإضرار على السالكين، كالميازيب الظاهرة من الحيطان في زمن الشتاء، ومجاري الأوساخ الخارجة من الدُّور في زمن الصيف إلى وسط الطريق؛ بل يأمر المحتسِب أصحاب الميازيب أن يجعلوا عِوضها مسيلًا محفورًا في الحائط مكلّسًا -أي: مدهونا بالكلس وهو: ما يُطلى به البناء، ولعلّه أن يكون أملسَ بالمحارة أو الإسمنت أو ما في حكمه حتى يجري فيه الماء بدلًا من الميزاب أو المزراب، وهو: الماسورة التي يُصرف بها الماء من سطح بناء أو من موضع عال.

٣- الموازين:

وقد عرض السجزي أيضًا بحث الموازين والمكاييل في الباب الثالث والرابع من كتابه، كما عرَضه ابن الإخوة في الباب التاسع والعاشر من كتابه. وقد تحدث كل منهما عن المبايعات وأصولها، والموازين والمكاييل والحاجة إليهما. ومن ذلك وجب على المحتسب أن ينظر في الموازين والمكاييل التي تختلف بين بلد وآخَر، وأن يُغايرها وفْق الوزن الصحيح والكيل الصحيح؛ لئلاّ يكون هناك بخس في الكيل أو الوزن.

قال ابن الإخوة: "أصح الموازين وضعًا: ما استوى جانباه، واعتدلت كفّتاه، وكان ثقب علاقته في وسط العمود. ويحدد الثقب، وتجعل المسمار فولاذًا حتى تكون سريعة الجريان. فمتى لم يفعل ذلك، كانت تسكن فتضرّ بالمشتري. ويأمر أصحاب الموزاين بمسْحها، وتنظيفها من الأدهان والأوساخ في كل ساعة؛ فإنه ربما تحمل شيئًا في خرمها، فيضرّ -كما ذكرنا-. وينبغي إذا شرع في الوزن أن يسكن الميزان، ويضع فيه البضاعة من يده في الكفة قليلًا قليلًا، ولا يهمز بإبهامه؛ فإن ذلك كلّه بخس، فتكون موازين الباعة معلّقة ولا يمكّن أحدًا من الباعة أن يزن بميزان الأرطال في يده. وينبغي أن تتخذ الأرطال من حديد، ويعيّرها المحتسِب ويختم عليها بختم من عنده، ولا يتخذونها من الحجارة، لأنها إذا قرع بعضها ببعض فتنقص. إذا دعت الحاجة إلى اتّخاذها لقصور يده عن اتّخاذ الحديد، أمره المحتسِب بتجليدها، ثم يختمها بعد العيار، ويجدّد النظر فيها بعد كلّ حين.

وينبغي للمحتسب أن يتفقّد عيار المثاقيل، والصنج، والأرطال، والحبات، على حين غفلة من أصحابها".

٤ـ المكاييل:

قال السجزي: "المكيال الصحيح: ما استوى أعلاه وأسفله في الفتح والسعة من غير أن يكون محصرًا ولا أزور -أي: ضيّقا ولا مائلًا- ولا بعضه أن يكون داخلًا وبعضه خارجًا. وإن كان في أسفله طوق من حديد، كان أحفظ له. وينبغي أن يشدّ بالمسامير، لئلاّ يصعد فيزيد، أو ينزل فينقص. وأجود ما عيّرت به المكاييل: الحبوب الصغار التي لا تختلف في العدد. وينبغي للمحتسب أن يجدّد النظر في المكاييل، ويراعي ما يطفّفون به المكيال. فإن منهم من يصبّ في أسفله الجبسين المدبّر -أي: الجبس وهو حجر رخو براق، إذا مزج بالماء ثم ترك فإنه يجف. يعني: هو معروف عندنا بالجبس، فيلصق به لصقًا لا يكاد يعرف-. ومنهم من يلصق في أسفله وجوانبه الكسب. ومنهم من يأخذ لبن التّين ويعجنه بالزيت حتى يصير في قوام المرهم، ثم يلصقه في داخل المكيال فلا يعرف. ولهم في مسك المكيال صناعة يحصل بها التطفيف، فلا يدع التجسس عليهم".

الوظيفة الخامسة: مراقبة المعاملات التجارية:

ومنها على سبيل المثال:

١ـ المعاملات الفاسدة:

فلا يكتفي المحتسب بمراقبة الموازين والمكاييل، وإنما ينظر أيضًا في المعاملات والبيوع الجارية. فإذا لم تكن جائزة شرعًا، فعندئذ يمنع منها ويؤدِّب عليها.

يقول الماوردي: "وأما المعاملات المنكرة، كالربا، والبيوع الفاسدة، وما منع الشرع منه مع تراضي المتعاقدين به، إذا كان متّفقًا على حظْره، فعلى والي الحسبة إنكاره، والمنع منه، والزجر عليه. وأمْره في التأديب مختلف بحسب

الأحوال وشدّة الخطر. وأمّا ما اختلف الفقهاء في حظْره وإباحته، فلا مدخل له في إنكاره، إلاّ أن يكون ممّا ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلى محظور متفق عليه، كربا النقد؛ فالخلاف فيه ضعيف، وهو ذريعة إلى ربا النسيئة المتفق على تحريمه. فهل يدخل في إنكاره بحُكم ولايته أم لا؟ على ما قدمنا من الوجهيْن.

وممّا يتعلق بالمعاملات أيضًا: غش المبيعات، وتدليس الأثمان، فيُنكره ويمنع منه، ويؤدِّب عليه بحسب الحال فيه. فإن كان هذا الغش تدليسًا على المشتري ويخفى عليه، فهو أغلظ الغش تحريمًا، وأعظمها مأثمًا؛ فالإنكار عليه أغلظ، والتأديب عليه أشد. وإن كان لا يخفى على المشتري، كان أخفّ مأثمًا وألْيَن إنكارًا".

وقال ابن الإخوة مبيِّنًا الأحوال التي يجب على المحتسب الإنكار فيها، وهي في المعاملات المنكرة، كالبيوع الفاسدة، والربا، والسّلَم الفاسد، والإجارة الفاسدة، والشركة الفاسدة، في بيان شروط الشرع في صحة هذه التصرفات التي هي مدار الكسب منها: ترْك الإيجاب والقبول، والاكتفاء بالمعاطاة؛ لكن ذلك في محل الاجتهاد، فلا ينكر إلاّ على من اعتقد وجوبه.

وهكذا في الشروط الفاسدة المعتادة بين الناس، يجب الإنكار فيها؛ فإنها مفسدة للعقود، وكذا في الربويات كلها، وهي غالبة، وكذا سائر التصرفات الفاسدة.

٢- التسعير:

فلا يجوز للمحتسِب تسعير البضائع على أصحابها، ولا أن يُلزمهم البيع بسعر معلوم؛ لأن النبي ﷺ رفض التسعير لمّا طُلب إليه ذلك، وقال: ((إن الله هو المُسعِّر. وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحدٌ يطالبني بمَظلمة في نفْسٍ ولا مالٍ)).

وعلى ذلك، التسعير ينقسم إلى قسميْن:

منه: ما هو ظلم محرّم، ومنه: ما هو عدل جائز، كما يقول ابن القيم. فإذا تضمّن ظلمَ الناس وإكراهَهم بغير حق على البيع بثمن لا يرضوْنه، أو منعهم ممّا أباح الله لهم، فهو حرام. وإذا تضمّن العدل بين الناس، مثل: إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثْل، ومنْعهم ممّا يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثْل، فهو جائز بل واجب.

٣- الاحتكار:

وما دمنا قد أشرنا إلى التسعير، فلا بأس من الإشارة إلى الاحتكار؛ لأنهما يسيران معًا، أو هما مقترنان عادةً في الفكر الاقتصادي الإسلامي والوضعي على حد سواء، بل وفي الفكر السياسي أيضًا على أساس مسؤولية وليّ الأمر في معالجة أمر الاحتكار بالتسعير أو بما يراه مانعًا للضرر على الأمّة في ضروريات حياتها.

فالاحتكار في أبسط معانيه وصوَره هو: أن يحبس الشخص السلعة التي يحتاج إليها الناس حتى يرتفع ثمنها، فيبيعها ويحصل منها على ربح كبير.

وقد اتفق الفقهاء على حرمة الاحتكار، واعتبار الربح الذي يحصل عليه صاحبه كسبًا خبيثًا، لحديث سعيد بن المسيب: أنّ النبي ﷺ قال: ((لاَ يحتكر إلاّ خاطئ))، وحديث أبي هريرة > قال: قال رسول الله ﷺ: ((مَن احتكر حكرةً يريد أن يُغلي بها على المسلمين، فهو خاطئ))، وحديث آخَر يقول فيه ﷺ: ((مَن احتكر على المسلمين طعامَهم، ضربَه الله بالجذام والإفلاس))، إلى غير ذلك من نصوص القرآن والسُّنّة التي استدل بها أهل العلم من الفقهاء وغيرهم على تحريم الاحتكار.

وقد اختلف الفقهاء في المواد التي تدخل تحت حُكم الاحتكار. فمنهم من جعَل علّة الاحتكار هي الإضرار بالناس، وتبعًا لذلك حرّموا جميع أنواع الاحتكار في الأقوات وغيرها...

ومنهم من قال: إنّ الاحتكار لا يكون إلا في الأقوات الضرورية.

يقول السجزي: "إذا رأى المحتسِب أحدًا قد احتكر الطعام من سائر الأقوات، وهو: أن يشتري ذلك في وقت الرخاء، ويتربص به الغلاء فيزاد ثمنه، ألزمه بيعَه إجبارًا؛ لأن الاحتكار حرام، والمنْع مِن فعْل الحرام واجب".

٤ـ مراقبة مؤدِّبي الصبيان:

لا يقتصر عمل المحتِسب على مراقبة الأسواق والمعاملات التجارية -كما يبدو ممّا سبق- وإنما يتعدّاه إلى التفتيش على الأشخاص الذين يقومون بتعليم الصبيان وتأديبهم. ويقوم المحتسب بالبحث عن المعلِّم وسُمعته وسيرته. كما يبحث عن الأشياء التي يقوم بتعليمها للأطفال، ويمنع بعض الأشياء التي لا يجوز للمعلِّم أن يعلّمها لتلاميذه، كالشعر الخليع الماجن وغيره...

ويراعي في عمله الملاحظات التالية:

١. لا يجوز أن تتّخذ المساجد أمكنة لتعليم الأطفال، لتجنيب المساجد الأوساخ والأقذار التي يرميها الأولاد في الأراضي، أو ينقشون بها الجدران.
٢. ينبغي أن يقوم المعلِّم بتعليم الأطفال القرآن الكريم، والعلوم الدينية، والمبادئ الخلقية.

٣. ينبغي أن يعوِّد المعلِّم طلاّبه على إقامة الصلاة في أوقاتها، ويكون قدوة حسَنة لهم.

٤. ينبغي أن يعلِّم المعلم طلاّبه الأدب مع الوالديْن، واحترامهما، وامتثال أوامرهما.

٥. يمنع المعلِّم من ضرْب الأطفال الضرب المؤلِم، أو الضرب في الأماكن الحسّاسة من الجسم.

٦. يُمنع المعلِّم من استخدام تلاميذه في حوائجه وأشغاله الخاصة.

هذه نُبذ ممّا ذكره السجزي في كتابه ممّا يجب على المحتسِب أن يقوم به في مراقبته لمكاتب تعليم الأطفال.

٥- مراقبة المحتسِب المصالحَ الجماعية وحمايتها:

والمراد بالمصالح العامة أو المصالح الجماعية: هي المصالح التي ترتبط بها مصلحة المجتمع، ويقوم المحتسِب نيابة عن الأفراد بالدفاع عن مصالحهم، وحماية أموالهم وأعراضهم وأرواحهم، عن طريق منْع كلِّ من يُلحق الضرر بالناس من التصرف الضار. ولذلك قال سلفنا الصالح: "الضرر يُزال".

ويتمثل هذا فيما يلي:

١. مراقبة الأبنية العالية المُشرفة على بيوت الناس، فيمنع أصحابها من استعمالها فيما يُؤذي الآخَرين.

٢. تعمير الأبنية العامة، حيث يقوم المحتسِب بتكليف أصحاب المال -إذا كان بيت المال مُفلسًا- ببناء الأسوار العامة، أو إصلاح الأنهار التي تشرب منها البلد، أو إصلاح الطرقات التي ترتبط بها مصالح الناس، وغير ذلك...

٣. حماية العبيد من سادتهم -إن وُجدوا بطبيعة الحال- وذلك بعدم تكليفهم ما لا يُطيقون من الأعمال، والإنفاق عليهم بما يستحقّون. ولاحظوا أننا نقول هذا الكلام عن العبيد ومعاملتهم، لأنّنا نتكلم عن فكر إسلامي يمتدّ لقرون مضتْ، وسيظل -إن شاء الله تعالى- إلى أن يرث الأرض ومن عليها- فلا غَرْوَ إذًا أن نتحدث فيما تحدّثنا فيه وفيما نقلناه عن الماوردي وعن غيره من كلام عن العبيد، وعن تكليفهم ما لا يطيقون، وعن الحرية، وما في هذا المعنى.

٤. العناية بالحيوانات. وعلى ذلك، إذا وَجد المحتسِب مَن يحمِّل دابّته ما لا تطيق من الوزن، نهاه عن ذلك وزجره. وإذا وجد مَن قصّر في علف دابّته أو العناية بها، ألزمه بالعناية بها.

٥. التّعسّف في تطبيق أحكام الشريعة، وعلى ذلك إذا كان هناك مثلًا أب معضل أو متعسِّف منع ابنته من الزواج من زوج كُفء وبغير سبب، فيجوز للمحتسِب أن يحمل الأب على تزويج ابنته، بشرط أن لا يكون لدى الأب ما لا يدفع به عن نفسه، فعندئذ يعتبر ضارًّا بابنته. وكما قلنا: الضرر يُزال. إذًا، نحن حين نقول: إنّ من وظائف المحتسِب فيما يتعلق بالمصالح العامّة: مراقبة الأبنية، وتعمير الأبنية العامة، وحماية العبيد من سادتهم. نلفت الانتباه إلى هذه اللفتة الكريمة من علمائنا نحو الرفق بالحيوان وبالعبيد؛ وهذا كله ليس غريبًا على تشريعنا الحنيف عن الرحمة والرفق بكل المخلوقات، حتى الحيوان في حال ذبْحه، فقد أمَرنا الرسول ﷺ في أحاديث صحيحة صريحة بالإحسان إلى الحيوان حتى في حال ذبحه. والحديث الصحيح مثلا: ((إنّ الله كَتب الإحسان على كلِّ شيء. فإذا

قتلتُم فأحسِنوا القِتْلة، وإذا ذبحتُم فأحسنوا الذِّبحْة. ولْيحدّ أحدُكم شفْرتَه، ولْيُرِحْ ذبيحته)).

٦. منع المتسوِّلين. إذا وَجد المحتسِب متسوِّلًا أو شحاذًا دون حاجة مُلِحّة للسؤال منَعَه من ذلك؛ لأنّ هناك مَن يَستمرِئ هذه المسألة، حيث لا يجد فيها شيئًا من المشقّة أو التعب. وأهل الخير كُثر. إذا كان هذا المتسوِّل قادرًا على العمل، شدّد المحتسِب عليه النكير، وألزمه بعمل يليق به، ويكفيه شرّ السؤال وتوابعه في الدنيا والآخرة. بل وللمحتسِب أيضًا أن يؤدِّبه على ذلك حتى يُقلع عن السؤال.

٧. منع القصّاصين والدجالين عن الفتوى، وعن الوعظ والدعوة الإسلامية، وما في هذا المعنى... لقد تكلّم ابن الإخوة عن الحسبة على الوعّاظ، والحسبة على المنجِّمين. وذكَر فيما ذكَر: أنه لا ينبغي أن يتصدّى للوعظ إلاّ من اشتهر بين الناس بالدين والخير والفضيلة، والعلْم بالأحكام الشرعية؛ ويُمتحن في ذلك، فإن أجاب وإلا مُنع من الوعظ. إذا تبيّن أنه جاهل، مُنع من الكلام. فإن لم يمتنع، ودام على كلامه أو أصرّ، عُزِّر. وإذا تعرّض الواعظ إلى القصص الخيالية والوهمية والبدع والضلالات، وكان كاذبًا في حديثه، فإنه يُمنع من الوعظ ويؤدّب على ذلك.

٨. حماية العمّال والمستأجرين. وعلى ذلك، إذا استأجر رجل عمَل أجير ليعمل له بأجر معيّن في فترة معيّنة، ثم مطله في حقه، أو ماطله في دفْع أجْره، أو كلّفه مزيدًا من العمل، أو كلّفه من العمل ما لا يطيق، فعندئذٍ يتدخّل المحتسِب لحماية العامل، ولأخذ حقّه له، ولحمايته من ظلم ربِّ العمل.

٩. المنع من إطالة الإمام للصلاة. وعلى ذلك، إذا تعوّد أحد الأئمة في المساجد على إطالة الصلاة، بحيث يعجز عنها الضعفاء، أنكر المحتسِب عليه ذلك.

وإن أصرّ الإمام على إطالة الصلاة، قام المحتسِب باستبداله بغيره. وهنا نتذكّر قول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل > لمّا كان يطيل في الصلاة، قال له: ((أفتّان أنت يا معاذ؟)).

١٠. وعْظ الولاة. يقول ابن الإخوة: "ينبغي للمحتسِب أن يقصد مجالس الأمراء والولاة، ويأمرهم بالشفقة على الرعية، والإحسان إليهم، ويذكر لهم ما ورد في ذلك من الأحاديث عن النبي ﷺ، مثل قوله: ((ما مِن أميريَلي أمْر المسلمين ولا يجهد وينصح، إلاّ لم يدخل الجنة))، في رواية: ((لم يَجد ريح الجنة))، أو كما قال ﷺ.

ويذكُر المحتسب للأمير العقاب الذي يتعرّض له الأمير إذا أهمل، أو إذا فرّط في حقوق الرعية؛ لأن الحديث يقول: ((كلّكم راعٍ وكلّكم مسئول عن رعيّتِه)). ثم يقول له: فيجب عليك -يا أيها المتولِّي لأمور المسلمين- أن تحترز على نفسك من مثل هذا، وأن تقف عند أوامر الله تعالى؛ فإنّ الظلم من الولاة عظيم؛ لأنهم يُجْرُون الباطل مجرى الحق، ويُخرجون الجوْر مخرج العدل". وأيضًا تكلمنا من قبْل عن نصح الولاة ومَن في حُكمهم، فضلًا عن أنّ الدين النصيحة لكل المسلمين عامّتهم وخاصّتهم، بل ولله ولرسوله ولكتابه، كما ورد في الحديث الذي نعرفه جميعًا: ((الدِّين النصيحة. قلنا: لِمَن، يا رسول الله؟ قال: لله، ولرسوله، ولكتابه، ولأئمّة المسلمين وعامّتهم)).

١١. نُصح القضاة. إذا كان في القضاة من يَحجب الخصوم إذا قصدوه، ويمتنع من النظر بينهم إذا تحاكموا إليه، فيجوز للمحتسِب أن يأخذه، مع ارتفاع الأعذار، بما نُدب له من النظر بين المتحاكمين، وفصل القضاء بين المتنازعين، دون أن يمنعه من ذلك علوّ مرتبة القاضي عن مرتبة المحتسِب.

وقد مرّ إبراهيم بن بطحاء والي الحسبة بجانبَيْ بغداد بدار أبي عمرو بن حماد، وهو يومئذ قاضي القضاة، فرأى الخصوم جلوسًا على بابه ينتظرون للنظر بينهم، وقد تعالى النهار وهجرت الشمس. فوقف والي الحسبة، واستدعى حاجب قاضي القضاة، وقال له: "قُلْ لقاضي القضاة بأن الخصوم جلوس على الباب، وقد بلغتْهم الشمس وتأذّوْا بالانتظار؛ فإمّا جلست لهم، أو عرّفتهُم عُذْرك فينصرفوا ويعودوا".

السلطة التأديبية للمحتسب:

فبَعْد كلِّ هذه الوظائف والاختصاصات للمحتسِب، يجب في نهاية الأمر أن تعلموا: أنّ جميع هذه الصلاحيات والوظائف التي ذكرناها للمحتسِب لا يمكن أن يكون لها أيّ تأثير إذا لم يُمنح المحتسِب سلطة تأديبيّة تُمكِّنه من معاقبة المذنِب بما يَمنعه من تَكرار الفعل المنهيّ عنه. ولذلك يقوم المحتسِب بتوظيف بعض الأعوان والخبراء لمساعدته في عمله؛ لأن كثيرًا من المخالفات لا يمكن معرفتها إلاّ عن طريق خبير بشئون كلّ صناعة من الصناعات.

نستطيع أن نقول: وظيفة المحتسِب كاملة تشتمل على والي الحسبة، وهو: الرئيس الأعلى لها، بالإضافة إلى موظّفين وخبراء يقومون نيابة عنه بالتفتيش عن جميع المخالفات التي تقع في البلَد الموكَل بالنظر فيها. وهذه السلطة قريبة جدًّا من بعض الصلاحيات الممنوحة في العصر الحديث لبعض الإدارات المختصّة بالتفتيش في كلّ وزارة من الوزارات المختلفة.

مراتب الحسبة، ومقارنة بين "ولاية الحِسبة" وولايات "السلطة القضائية" في القانون الوضعي

عناصر الدرس

مراتب الحسبة

للاحتساب مراتب يتدرّج فيها المحتسِب بحسب الفاعل وفعْله، والظروف والأحوال التي تحيط به، والتي يجب على المحتسِب مراعاتها عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فلا يلجأ إلى المرتبة المتقدِّمة حتى يستنفد العمل بالمرتبة السابقة إذا كان المنكَر ممّا يمكن دفعه وتغييره بها، وذلك لتحقيق الهدف المقصود وهو: إقامة المعروف المتروك، وتغيير المنكَر الموجود ومنْعه، وحتى لا يؤدّي أمْره ونهْيه إلى مفسدة أكبر من المصلحة المرجوّة.

إنّ مراتب الاحتساب كلّها تثبت لوالي الحسبة؛ أمّا المتطوِّع بالحسبة، فيثبت له بعض هذه المراتب.

بيان مراتب الاحتساب:

المرتبة الأولى: التعريف.

لأنه قد يكون المحتسَب عليه جاهلًا بحُكم الفعل الذي أقدم عليه، فيكون الاحتساب عليه بتعريفه بما وقع فيه من منكَر، وبيان حُكمه ووجْه الصواب فيه، كالعامِّي مثلًا يقع في دقائق الربا أو البيوع الفاسدة التي قد تخفى عليه، حيث عمّت بها البلوى مثلًا، أو كمن يُسيء في صلاته لجهْله؛ فهؤلاء ومَن أشبههم ممّن يُعذر بالجهالة أو الغفلة أو قُرب عهد بالإسلام، يجب تنبيههم إلى الصواب، وتعريفهم بالأحكام برفق ولُطف، ليكون ذلك أدعى للقبول، وأوقع في النفوس، وأقرب إلى الإجابة من العنف والشدة، لأن في التعريف نسبة إلى الجهل، وفي التجهيل إيذاء للنفس قلّما يرضى الإنسان أن يُنسب إليه.

ويملك العمل بهذه المرتبة من مراتب الاحتساب كلٌّ مِن والي الحسبة والمتطوِّع بها. هي الأساس المبدئي، أو هي أُولى المراتب في دعوة أو نظام الاحتساب؛ ومِن ثمّة كانت واجبًا على الجميع، الرّسميِّين والمتطوِّعين من المحتسبين.

المرتبة الثانية: الوعظ والنصح من عقوبة الله تعالى:

وهذا يحتسب به على مَن ترك المعروف وهو عالِم بوجوبه، أو أقدم على المنكَر وهو عالِم بتحريمه، أو أصرّ عليه بعد علْمه به، كالذي يواظب على الغيْبة أو أكْل الربا أو شرب الخمر. ويخوّف من عقاب الله تعالى، فتورد عليه أو تُحكى له الأخبار المتضمِّنة للوعيد في ذلك الأمر. ويُحكى له أيضًا أو يُقصّ عليه سيرة السلف. ويتدرّج معه في الكلام بشفقة ولطف، من غير تعنيف ولا غضب.

ومن جهة أخرى، فإنه ينبغي للمحتسِب أن يحرص أن يكون ذلك سرًّا فيما بينه وبين المحتسَب عليه في أوّل الأمر، حتى لا تأخذه العزة بالإثم فيرفض القبول. قال صاحب (الغنية): "والأولى له: أن يأمره وينهاه في خلوة، ليكون ذلك أبلغ وأمكن في الموعظة والزجر والنصيحة له، وأقرب إلى القبول والإقلاع. فإن فعل ذلك ولم ينفعه، أظهر ذلك -أي: أفشاه- ولو علِم به الناس، ولم يَعُد الأمر يحتمل النصيحة والوعظ في السر".

ويقول الإمام الغزالي: "ينبغي أن يكون الوعظ والنصح في سرّ لا يطّلع عليه أحد. وما كان على الملإ هو توبيخ وفضيحة. وما كان في السّرّ فهو شفقة ونصيحة".

وقد سبق أن ذكرْنا بعض هذه الآداب الخاصة بالنصيحة للحاكم أو ولي الأمر، ضمن الكلام عن حقوق ولي الأمر في النظام السياسي الإسلامي. وممّا قلتُه حينذاك: أنه ينبغي أن يُراعَى عند إرادة نصح ولاة الأمور المسلمين من الملوك

والرؤساء وغيرهم، الأوقات المناسبة والأساليب الحسنة. ويُذكّرون بالمعروف، ويُنهَوْن عن المنكَر بأدب ولطف ورفق ولين. ونراعي في ذلك مكانتهم في الأمّة وعلوّ قَدْرهم فيها؛ فإن ذلك أحرى بالقبول وحصول المقصود.

وطبعًا هذا الكلام الخاص بآداب النصيحة والموعظة الحسَنة ينطبق على كلّ الحالات المماثلة، وإن تفاوت نسبتها وكيفيتها بحسب أقدار الناس وظروفهم. على أنّ في نصوص القرآن والسُّنّة وأقوال السلف الصالح ما يؤكِّد هذا التوجه أو هذه الآداب.

بقي أن أقول: إنّ على المتطوّع بالحسبة أن يعمل بهذه الرتبة كوالي الحسبة الرسمي أو الموظف الرسمي مِن قِبَل ولي الأمر وما في حُكمه.

المرتبة الثالثة: الزجر والتقريع، والشدة في الإنكار:

وهذه المرتبة ينتقل إليها إذا لم يُجْدِ أسلوب الوعظ والرفق واللين مع المحتسَب عليه، وقد ظهرت منه بوادر الإصرار والاستهزاء، والوقوع في المنكَر؛ فيجب حينئذٍ زجْره وردْعه بالقول الصارف له عن مقارفة المنكَر، تقريعًا أو تعنيفًا أو توبيخًا بعبارات شديدة اللهجة.

ويُشترط في هذه المرتبة شرطان:

أحدهما: أن لا يقدم عليها إلاّ عند الضرورة، وعدم جدوى اللطف واللين في تغيير ذلك المنكَر.

الثاني: أن لا ينطق إلاّ بالصدق، ولا يسترسل في التعنيف، فيطلق لسانه بما لا حاجة إليه من عبارات التعنيف والتوبيخ أو التشهير به؛ بل يقتصر على قدر الحاجة، كأن يقول له: "اتّق الله يا فاسق! أو يا أحمق! ألا تخاف الله؟"، أو "يا جاهل! ألا تستحي من الله؟"، أو "يا سيِّئ الأدب"، ونحو ذلك من العبارات ممّا ليس فيه فحش أو كذب...

وقد صحّ مخاطبته بمثل ذلك، لأنّ كل عاص فاسق، والفاسق أحمق جاهل؛ فلولا حُمقه ما عصى الله تعالى.

فإذا لم يَقدر المحتسِب على الإنكار باللسان، وقدر على إظهار دلائل الإنكار، كإظهار الغضب وتعبيس الوجه، والنظر شزرًا، والتّجهّم، وإظهار الكراهية لفعْله والاستحقار له، لزمه ذلك، ولم يَكْفِه الإنكار بالقلب.

ويَملك المتطوِّع بالحسبة أيضًا العمل بهذه المرتبة كوالي الحسبة تمامًا، أو بلا فرْق.

المرتبة الرابعة: التغيير باليد:

والمقصود بها: إزالة ذات المنكَر، ودفْعه بالقوّة؛ وهذا إنما يكون في المعاصي التي تَقبل بطبيعتها التغيير المادي، ككسر آلات اللهو، أو إراقة الخمر، أو خلع السلاسل الذهبية إذا تحلّى بها الرجال. ومثّل ذلك أيضًا: إخراج الغاصب من الدار المغصوبة، ومصادرة المال المغصوب أو المسروق أو المكتسب بالغش والاحتكار.

أمّا معاصي اللسان والقلب، ونحو ذلك من المعاصي التي تقتصر على نفس العاصي، فلا يمكن تغييرها ماديًّا، كالغيبة والكذب.

أهم شروط التغيير باليد:

الشرط الأول: أن لا يباشر المحتسِب التغيير بيده إلاّ إذا امتنع المحتسَب عليه من تغيير المنكَر بنفسه بعد نهْيه عنه. فليس له -أي: للمحتسِب- مثلًا أن يجرّ الغاصب من الدار المغصوبة إذا كان يستطيع تكليفه الخروج منها ماشيًا. وليس له أن يُريق الخمر بنفسه، إذا استطاع أن يكلِّف شاربَها بإراقتها، لأن الضرر لا يُزال بضرر مثلِه، ولا بضرر أشدّ منه. فمِن المحتمَل أن تكون هناك إساءة أو أذًى لهذا المحتسِب فيما لو تجاوز الحدّ في تغيير المنكَر باليد كما رأينا.

الشرط الثاني: أن يقتصر في التغيير على القدْر المحتاج إليه، من غير زيادة. فإذا أمكنه أن يُعطِّل آلات اللهو عن الاستفادة منها بإفسادها، لم يَجُز له تحطيمُها أو إحراقها أو إتلافها بأي شكْل من الأشكال. وإنما حسْبه أن يفصلها -كما يقول الماوردي- حتى تصير خشبًا، حتى تزول عن حُكم الملاهي. وإذا كان بإمكانه أيضًا إراقة الخمر دون كسْر أوانيها، لم يَجُز له كسرُها، لأنّ الهدف من التغيير هو: منع استمرار المنكَر ودفْعه، لا العقوبة عليه؛ لأنّ هذه العقوبة -ومنها المصادرة والإتلاف والتعزير بالمال أو بغيره- إنما هي من وظائف، أو من اختصاصات السلطات العامّة وليس للأفراد.

المرتبة الخامسة: التهديد والتخويف:

ويلجأ المحتسِب إلى هذه المرتبة إذا أصرّ المحتسَب عليه على فعْل المعصية ولم ينْتَه عنها، فيُهدِّده المحتسِب بالضرب، أو بإخبار الوالي عنه. ويشترط في هذه المرتبة أن لا يهدِّده بوعيد لا يجوز له تنفيذه، كأن يقول له: "لأضربنّ ولدك"، أو "لآخذنّ مالك"، أو "لأفضحنّ نساءك"، وما يجري مجرى هذا التهديد... بل إن قال له ذلك عن قصد فهو حرام. وإن قاله عن غير قصد فهو كذب.

كما يُستحسن أن لا يهدِّده إلاّ بما يَقدر على تنفيذه، لئلاّ يؤدِّي ذلك إلى الاستهانة والاستخفاف بتهديد المحتسِب.

المرتبة السادسة: مباشرة الضرب.

فيجوز عند الضرورة أن يباشر المحتسِب ضربَ المحتسَب عليه، لِكفِّه عن المنكَر إذا أصرّ عليه وكابر في فعْله، بحيث لم تُجْدِ الطرق السابقة في دفْعه، من الوعظ أو من التغيير باليد، أو من التهديد والتخويف، أو من التعنيف والتوبيخ، أيًّا كانت الوسيلة التي لجأ إليها المحتسِب من قبْل. فإذا أصر المحتسَب عليه وكابر في فعْله، بحيث لم تُجد الطُّرق السابقة في دفْعه ومنْعه من الاستمرار فيه، حينئذ يجوز

للمحتسِب أن يُباشر ضرْبَه بما يراه مناسبًا لِمنْعه من هذا المنكَر الذي يُصرّ عليه.

ويُشترط في هذه المرتبة: أن يكون المحتسِب قادرًا على مباشرة الضرب من غير أن يَلحَقه بنفسه أو بغيره ضرر هو أكبر من المنكَر الذي دفَعه بذلك، وأن لا يزيد فيه عن قدر الحاجة. فإذا امتنع المنكَر عليه عن مقارفة المنكَر بضرْبه، فليس للمحتسب أن يضربه مرة أخرى، أو أن يكرِّر عقوبته على الأمر الواحد.

هذا، وقد تكلّم الفقهاء عن هذه المرتبة في مسائل دفع الصائل، أو ما يُعرف بالدفاع الشرعي الخاص، وهو: قيام الإنسان بحماية نفسه أو حماية غيره، أو حماية ماله أو مال غيره.

إذًا، حين يقوم الإنسان بحماية نفسه أو نفس غيره، أو حماية ماله أو مال غيره، من كلّ اعتداء حالٍّ غير مشروع، ولو بالقوة اللازمة لدفْع هذا الاعتداء، هذا ما يُسمّى في الفقه الإسلامي بمسألة دفع الصائل. فإذا وجَد رجلًا يزني بامرأة ولم يُجْدِ الزّجر والصياح في دفعهما، فله أن يضربهما. فإذا علِم أنهما لا ينزجران إلاّ بالقتل، جاز له ذلك في نظر طائفة من أهل العلْم، باعتبار ذلك تغييرًا للمنكَر في أُولى مراتب التغيير في الحديث الصحيح: ((مَن رأى منكم مُنكَرًا فلْيغيِّرْه بيده! فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان)). وكذلك إذا تعمّد شخص النظر إلى حرمة آخَر في داره من ثقب أو نحو ذلك، فنهاه صاحب الدار فلم يَنْتَه، فله أن يرميه بحصاة أو غيرها وإن أصاب عيْنَه فأعماها.

والأصل في دفع الصائل قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾. وقد روي عن صفوان بن يعلى، عن أبيه قال: قاتَل أجير لي رجلًا فعضّ يده فانتزعها، فندرت ثنيّته -أي: سقطت. فأتى النبي ﷺ: ((فأهدرها وقال: أتريد أن يضع يده في فيك تقضمُها كالفحْل؟)) حديث صحيح أخرجه أبو داود في "سننه".

فأبطل النبي ﷺ ديَة أسنان الرجل، واعتبر ذلك في حالة دفاع مشروع عن النفس.

والقصد من دفع الصائل: دفع الاعتداء، وتغيير المنكر الموجود، وليس العقوبة على فعله، لأن العقوبة خاصة بذوي السلطة، بدليل أنّ دفع الاعتداء فعلًا لا يمنع من عقاب المعتدي على اعتدائه بعد ذلك.

المرتبة السابعة والأخيرة: الاستعانة بالغير:

ونقصد بها: أنه إذا عجز المحتسِب عن تغيير المنكَر بنفسه، واحتاج إلى الاستعانة بالأعوان لإزالته ودفْعه، فإن كان المحتسِب واليًا فله ذلك، باتّفاق الفقهاء.

أمّا إذا كان المحتسِب متطوِّعًا، فإن كانت الاستعانة بذوي السلطة جاز له ذلك بالاتفاق. والمقصود بذوي السلطة: أينما وردت في كلامي هم: مَن عيّنهم الإمام في ولاية من الولايات، وجعَل من صلاحيات عملَهم جواز الاستعداء إليهم وطلب النصرة منهم.

كذلك قولنا: الاستعداء. قد تكرّرت هذه الكلمة كثيرًا من قبْل، ولعلّها فُهمت من سياقاتها، لكنّ معناها: الاستعانة والنصرة. يقال: "استعْداه"، أي: استعانه واستنصره. فيقال مثلًا: "استعديْت الأمير على فلان". ويندرج تحت هذه المرتبة في دعوى الحسبة.

أمّا إذا كانت الاستعانة بغير ذوي السلطة، فقد اختلف الفقهاء في ذلك على قولَيْن:

القول الأوّل: ذهب بعضهم إلى عدم جواز اتّخاذ الأعوان في تغيير المنكَر؛ لأنه قد يتّخذ أصحاب المنكَر أعوانًا أيضًا لمواجهتهم، فيؤدِّي هذا إلى القتال، وتحريك الفتن، وإخلال الأمن في البلاد، ممّا يؤدِّي إلى منكَر أكبر من المنكر المطلوب

تغييره؛ والضرر لا يُزال بضرَر مثلِه، ولا بأشدّ منه، كما هو معروف في قواعد الفقه الإسلامي وأصوله.

القول الثاني: ذهب البعض الآخَر إلى أنه يجوز للمحتسِب المتطوِّع الاستعانة بغيره لِمواجهة المنكَر وتغييره، كأنه إذا جاز له استعمال المراتب السابقة جاز له استعمال هذه المرتبة لدفْع المنكَر وإزالته، خاصّة وأنّ استعمال كلٍّ منها قد يؤدِّي إلى التضارب؛ فالتضارب يدعو إلى التعاون.

والراجح -والله أعلم- أن المحتسِب إذا أمِن الفتنة، فيجوز له الاستعانة بالغير لتغيير ذلك المنكَر؛ فهو من باب التعاون الذي حثّ الله ﷻ عليه بقوله -جلّ شأنه: ﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾. أمّا إذا غلب على ظنّه أنّ استعانته بالغير لتغيير المنكَر يؤدِّي إلى مفسدة أكبر من المصلحة المرجوّة من قيامه بالاحتساب، من إثارة للفساد، والفتنة في البلاد، وعدم الاستقرار مثلًا، أو من انقسام المجتمع إلى شِيَع وأحزاب وعصبيّة، وما قد يترتب على ذلك من فرقة ونزاع لا يعلم مداهما إلا الله ﷻ، فلا يجوز له ذلك، لأن درء المفسدة مقدّم على جلب المصلحة.

في ضوء ما تقدّم من كلام عن الحسبة -تعريفها، وأنواعها، وحُكمها، وأركانها، مع التركيز على أهمّ شروطها، وبخاصّة شروط المحتسِب، ثم وظيفته أو اختصاصاته، وآدابه، ومراتب الاحتساب هذه التي تكلّمنا عنها قبل قليل- يمكنكم بعد كلّ هذا أن تدركوا أهمِّيّة بحث هذا الموضوع؛ لأني أعتقد بحث الحسبة في الإسلام من أهمّ الأبحاث الجديرة بالعناية. فهي السلطة التي تقوم بدوْر المراقبة للحفاظ على تطبيق أحكام الشريعة في كلّ المجالات: مجال العقيدة، في العبادات، في المعاملات، في الجنايات ، في الأخلاق والآداب العامّة. وكما سمعنا مرارًا وتكرارًا: أن الله يَزَع بالسلطان ما لا يَزَع بالقرآن.

ويعجبني في هذا الصدد قول الإمام الماوردي في ختام كتابه القيّم (الأحكام السلطانية) إذ قال: "والحسبة من قواعد الأمور الدينيّة؛ فقد كان أئمة الصدر الأوّل يباشرونها بأنفسهم، لعموم صلاحها، وجزيل ثوابها. ولكن لّما أعرض عنها السلطان، وندَب لها مَن هان، وصارت عرضة للتكسب وقبول الرشوة، لان أمرُها، وهان على الناس خطرُها. وليس إذا وقع الإخلال بقاعدة، سقط حكمها. وقد أغفل الفقهاء عن بيان أحكامها ما لم يجز الإخلال به، وإن أكثر كتابنا هذا يشتمل على ما أغفله الفقهاء أو قصّروا فيه، فذكرنا ما أغفلوه، واستوفيْنا ما قصّروا فيه.

مقارنة بين ولاية الحِسبة وكلٍ مِن: ولاية القضاء، والمظالم، والشرطة، والدعوى العامّة في القانون الوضعي

١- أوجُه الاتّفاق والاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية القضاء:

أوّلًا: تعريف "الولاية" لغة واصطلاحًا:

فـ"الوَلاية" لغةً بالفتح بمعنى: النّصرة والتّولّي، أو القرابة، وبالكسْرة بمعنى: السلطان والإمارة.

أما في الاصطلاح، فهي: تنفيذ القول على الغير، شاء الغير أو أبى.

ثانيًا: تعريف "القضاء" لغة واصطلاحًا:

وأذكّركم بأنه قد سبق بيان ذلك مع بيان حُكم القضاء ومشروعيّته، لكنّنا هنا سنشير إلى طرَف ممّا ذكَرناه من قبْل حتّى نبني على هذا الملخّص اليسير في تعريف "القضاء" وبيان حُكمه ومشروعيّته، ما بين ولاية القضاء وولاية الحسبة من اتّفاق أو اختلاف.

فنقول:

"القضاء" لغة: الحُكم. قال أهل الحجاز: "القاضي" معناه في اللغة: القاطع للأمور، والمُحكِم لها. ومن معاني "القضاء" أيضًا: الصنع، والحتْم، والبيان، والأداء، والعهد، والوصية.

والقضاء في الاصطلاح هو: إلزام بالحُكم الشرعي، وفصْل الخصومات.

هذا تعريف "القضاء" عند الحنابلة كما في (كشاف القناع) للبهوتي.

وقد عرفه الحنفية بأنه: قول مُلزِم صدر عن ولاية عامة.

وعرّفه المالكية بأنه: الإخبار عن حُكم شرعي على سبيل الإلزام.

وعرفه الشافعية بأنه: الحكم بين خصميْن فأكثر بحُكم الله تعالى.

أمّا عن مشروعية القضاء: فاعلموا: أنّ للقضاء في الإسلام منزلة رفيعة ومكانة سامية، وذلك لعظم خطَره ولِحاجة الناس إليه؛ ولهذا جعَله بعضُ العلماء في منزلة تلي منزلة النبوة. عن طريقِه ينتصف المظلوم، ويُكَفّ الظالم عن ظُلمه، وتُقطع الخصومات، وتُفضّ المنازعات. وبالجملة: فإنّ أمر الناس لا يستقيم بدونه.

والقضاء -كما ذكَرْنا من قبل-: فرض على الكفاية، كالجهاد، والإمامة؛ فإذا قام به الصّالح له سقط الفرض فيه عن الباقين، وإذا امتنع الكلّ أثِموا جميعًا.

وقد ثبتتْ مشروعية القضاء بالكتاب، والسُّنّة، والإجماع، والمعقول. وربما أكون قد ذكرْت طرفًا من أحكام القضاء وأدلّته عند الكلام عن السلطة القضائية كواحدة من السلطات السياسية الثلاث في السياسة الشرعية الإسلامية، وفي النظم الوضعية أيضًا، وهي السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية. ومع ذلك فقد يكون مفيدًا أن أشير هنا بإيجاز إلى:

أهم أدلة مشروعية القضاء على النحو الآتي:

من القرآن الكريم:

فقوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾، انظروا إلى قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ ﴾، وهذا التحكيم هو: القضاء. ثم قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾.

من السُّنّة:

ما روي عن عمرو بن العاص > عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا حَكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب، فله أجران. وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ، فله أجر)) أخرجه البخاري. وللحديث ألفاظ أخرى متقاربة.

من أدلّة السُّنّة أيضًا: أنّ النبي ﷺ ولّى القضاء في زمن وجوده الشريف بعض الصحابة، وأرسل بعضهم إلى بعض الأمصار لتولِّي القضاء فيها. فعن علي > قال: ((بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضيًا. فقلت: يا رسول الله، ترسلني وأنا حديث السِّنّ، ولا علم لي بالقضاء. فقال: إنّ الله سيهدي قلبك، ويُثبِّت لسانك. فإذا جلس بين يديك الخصمان، فلا تقْضِ حتى تسمع من الآخَر كما سمعتَ من الأوّل؛ فإنه أحرى أن يتبيّن لك القضاء)) قال: "فما شككتُ في قضاء بعد". أخرجه الإمام أحمد وأبو داود والحاكم.

النصوص كثيرة أيضًا في القرآن الكريم والسُّنّة، حسْبنا منها ما ذكَرْتُه الآن مضافاً إلى ما سبق أن ذكَرْتُه عندما كنت أتكلّم عن السلطة القضائية كإحدى السلطات السياسية في النظام الإسلامي وغيره.

الإجماع:

فقد أجمع المسلمون على مشروعية تنصيب القضاة، والحُكم بين الناس.

من المعقول:

ويكفي أن نقول هنا: أنّ طباع البشر مجبولة على التظالم ومنْع الحقوق، وقلّ مَن يُنصِف من نفسه، كما وأنّ الإمام لا يقدر على فصْل الخصومات بنفسه، فدعَتِ الحاجة إلى تولية القضاء.

ثالثًا: عن أوجُه الاتفاق والاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية القضاء:

فنتحدث بإيجاز:

أ- أوجه الاتفاق بين الولايتيْن:

(١) تتّفق ولاية الحسبة مع ولاية القضاء في أنّهما جهة للشكوى، فيجوز الاستعداء إلى المحتسِب، والشكاية له، وطلب النصرة منه؛ وذلك في أنواع مخصوصة من الدعاوى، وهي: التي تتعلّق بمنكَر ظاهر، أو معروف بيِّن، فيما هو حق من حقوق الآدميِّين، ضمن ثلاثة أنواع من الدعاوى وهي المتعلقة بالبخس والتطفيف في الكيل أو الوزن، والمتعلِّقة بالغش أو التدليس في المبيع أو الثمن، والمتعلِّقة بالمطل أو المماطلة والتأخير في الدّيون المستحَقّة مع المكنة أو مع القدرة على سداد الديون أو أداء الحقوق.

والسبب في جواز نظر المحتسب في هذه الأنواع دون غيرها هو: تعلّقها بمنكَر ظاهر يختص هو بإزالته، وبمعروف بيِّن هو مندوب إلى إقامته. ويرى ابن خلدون: أنّ

الاختصاص في ولاية الحسبة في هذه الأمور إعانة للقاضي، وتنزيهًا له عن الخوض في مثل هذه المخالفات التي قد تشغله عن النظر أو التفرغ للقضايا المهمّة.

يقول ابن خلدون في "مقدّمته": "وليس له -أي: المحتسِب- إمضاء الحُكم في الدعاوى مطلقًا، بل فيما يتعلّق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها من المكاييل والموازين. وله أيضًا حمل المماطلين على الإنصاف، وأمثال ذلك ممّا ليس فيه سماع بيِّنة ولا إنفاذ حُكم. وكأنها أحكام تنزِّه القاضي عنها، لعمومها وسهولة أغراضها، وتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها؛ فوضْعها على ذلك: أن تكون خادمة لمنصب القضاء".

(٢) وأنّ للمحتسب كما للقاضي: إلزام المدعَى عليه بالوفاء بما عليه من حقوق في الدعاوى التي يجوز له سماعها متى ثبتتْ باعتراف وإقرار، وكان قادرًا على الوفاء لتمكّنه ويساره؛ فيُلزم المُقرّ الموسر الخروج منها ودفْعها إلى مستحقّها، لأن في تأخيرها منكرًا هو منصوب لإزالته.

ب- أوجُه الاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية القضاء:

ويكفينا القول باختلاف ولاية الحسبة عن ولاية القضاء من عدّة أوجُه، هي بإيجاز ما يأتي:

(١) قصور ولاية الحسبة عن سماع الدّعاوى التي تخرج عن نطاق المنكَرات الظاهرة، من دعاوى العقود، والمعاملات، وسائر الحقوق والمطالبات. فلا يجوز لوالي الحسبة أن يتعرّض للحُكم فيها، إلاّ أن يُسند ذلك إليه بنص صريح، فيصير بمقتضى ذلك جامعًا بين القضاء والحسبة.

(٢) تختصّ ولاية الحسبة على سماع دعاوى الحقوق المعترَف بها، أمّا ما يدخله التجاحد والتناكر، فلا يجوز لوالي الحسبة النظر فيه؛ لأنّ الحاكم في مثل هذه الدعاوى يحتاج إلى سماع البيِّنة أو تحليف المنكِر اليمين؛ وهذا للقاضي وليس للمحتسِب.

(٣) لوالي الحسبة التّعرض للفحْص عن المنكَرات الظاهرة، فينهَى عنها وإن لم تُرفع إليه. ويأمر بالمعروف، وإن لم يَسْتَعْدِه أحد -أي: يطلب منه النصرة أو المساعدة-. أمّا القاضي فلا يجوز له النظر فيما يختصّ به إلا برفع دعوى ومطالبة خصم.

(٤) لوالي الحسبة من السلاطة والشدة ما ليس للقضاة، لأن الحسبة موضوعة للرهبة؛ فلا يعتبر خروج المحتسِب إليها بالسلاطة والقسوة تجوّزًا فيها، ولا خَرْقًا لمقتضاها. أمّا القضاء فموضوع للمناصفة.

ولذلك يحتاج القاضي إلى الحِلم والأناة والوقار، حتى يتبيّن له الحق فيحكم به. وعلى هذا، يُعتبر القاضي متجوِّزًا إذا اتّسم عمَلُه بالشدة والغلظة؛ لأنّ ذلك قد يجعل صاحبَ الحق يُحجم عن طلب حقِّه خوفًا ورهبة منه.

من خلال هذه المقارنة، يتبيّن لنا ما بين ولايتَي الحسبة والقضاء من أوجُه للاتفاق أو الاختلاف.

في هذا يقول القرافي: "فصارت الحسبة أعمّ من القضاء من وجْه، وأخصّ من وجْه. فيها بعض القضاء دون كلِّه، وفيها ما ليس في القضاء".

٢- أوجُه الاتّفاق والاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية المظالم:

ولا بأس من أن نُعرِّف أوّلًا بـ"ولاية المظالم" أو بمعنى "المظالم"، بعد أن عرفنا كلمة الولاية قبل قليل.

تعريف "المظالم" في اللغة:

"المظالم": جمع: مَظلِمة وهي الظُّلمة، يقول: ظلَمه يظلِمه، وظُلْما ومظلِمة؛ فالظّلم مصدر حقيقي. والظلم: اسم يقوم مقام المصدر. وهو ظالم وظلوم وظلاّم. هذه أيضًا من صيغ المبالغة التي نعرفها في قواعد اللغة العربية.

و"الظُّلم" هو: وضع الشيء في غير موضعه والأصل فيه: الجَوْر ومجاوزة الحدّ. وفي المثَل: "من شابه أباه فما ظلَم"، أو "من أشبه أباه فما ظلَم"، وأيضًا: "من استرعى الذئبَ فقد ظلَم".

و"المتظلِّم" هو: الذي يشكو رجلًا ظَلَمه. قالوا: "تظلَّم فلان إلى الحاكم من فلان، فظلَّمه تظليمًا" أي: أنصفه من ظالِمه وأعانه عليه.

تعريف "المظالم" في الاصطلاح:

فكما عرّف الماوردي والفراء، بأنها: قوْد المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجْر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة.

وقد ذكر الماوردي من شروط الناظر في المظالم: أن يكون جليل القَدْر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفّة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحُماة وثبت القُضاة؛ فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقيْن.

ما يختص بها ناظر المظالم:

ثم قال بعد ذلك: والذي يختصّ بنظر المظالم يشتمل على عشرة أقسام، ذكَر منها التي يختص بها ناظر المظالم:

١. النظر في تعدِّي الولاة على الرعية، وأخذهم بالعسف في السيرة، أي: بالجوْر والظّلم.

٢. رفع جوْر العمّال فيما يجبونه من الأموال، أي: فيما يجمعونه أو يأخذونه من أموال الصّدقات وغيرها؛ فيُرجع فيه إلى القوانين العادلة في دواوين الأئمّة، فيُحمل الناس عليها.

٣. ردّ ما اغتصبه ولاة الجوْر من الناس، كالأملاك المقبوضة على أربابها، إمّا لرغبة فيها وإمّا لتعدٍّ على أهلها.

٤. تنفيذ ما وقَف القضاة من أحكام، لِعجْزهم وضعْفهم عن إنفاذها على المحكوم عليه، لتضرّره وقوّة يده، أو لعلوّ قَدْره وعظم خطره.

٥. النظر فيما عجز عنه ناظر الحسبة من المصالح العامّة، كالمجاهرة بمنكَر ضعُف عن دفْعه، ثم كُتّاب الدواوين وتظلّم المسترزقة من نقص أرزاقهم أو تأخّرها عنهم، ومشارفة الوقوف، ومراعاة العبادات الظاهرة، والنظر بين المتشاجرين، والحُكم بين المتنازعين.

أمّا عن الاتّفاق والاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية المظالم:

فنقول:

أ. أوجُه الاتّفاق:

وتتمثّل فيما يأتي:

١. تتّفق ولاية الحسبة مع ولاية المظالم في أنّ موضوع كلٍّ منهما مبني على الرهبة والشدّة المستمدّة من سلاطة السلطنة، وقوّة ولاة الأمر. وهذا الوجه ناتج عن طبيعة عمَل كلٍّ منهما. فولاية المظالم وُجدت لإنصاف مَن عجز عن دفْع الظّلم عنه، وللتصدي لجوْر العمّال والولاة؛ وهذا يحتاج إلى

القـوة والـشدة لتحقيـق الغـرض مـن هـذه الولايـة. وكـذلك الحـسبة فموضوعها: زجْر العصاة، والتّصدي للفسَقة الذين لا ينفع معهم الرِّفق واللّين.

٢. يجوز لكلٍّ من والي الحسبة ووالي المظالِم أن يتعرّض لأسباب المصالح، والتّطلّع إلى إنكار العدوان الظاهر؛ فيقوم بإزالته ولو لم يدعُ أحد لذلك.

ب- أوجُه الاختلاف بينهما:

ونكتفي منها بما يلي:

١. أنّ ولاية المظالم وُجدت للنظر في ما عجز عنه القضاء. أمّا الحسبة فقد وُضعت لِما رفِّه عنه القضاء من الأمور المنكَرة التي لا تحتاج إلى سماع بيِّنة ولا إنفاذ حُكم.

وقولنا: "رُفِّه". معناه في اللغة: اتّسع ولان واستراح. والمعنى هنا: أن القضاء استراح من النظر في مثل هذه الأمور، حيث أنيطت بوالي الحسبة ليتّسع وقت القاضي للنظر فيما يحتاج فيه إلى سماع البيِّنة ويدخله التجاحد والتناكر.

قال الإمام الماوردي: "ولذلك كانت رتبة المظالم أعلى، ورتبة الحسبة أخفض". وهذا طبعًا بالمقارنة إلى القضاء؛ فهو هنا يشير إلى علوّ رتبة المظالم على رتبة الحسبة فيما يتعلّق بأمور القضاء. أمّا الحسبة فلها أعمال أخرى كما رأينا في اختصاصات أو وظائف المحتسِب من قبل.

٢. أنه يجوز لوالي المظالم أن يَحكم في القضايا والمظالم التي تعرض عليه، ولا يجوز ذلك لوالي الحسبة؛ لأنّ عمل والي المظالم هو: الفصل في

القضايا، وسماع البيِّنات، وتحليف المنكِر، وإصدار الأحكام؛ وهذا كلّه لا يدخل ضمن نطاق عمل المحتسِب.

بقي أن نشير أيضًا إلى الفروق بين نظَر المظالم ونظَر القضاء، كما قرّرها الماوردي من عشرة أوجُه، تدور كلّها حول هيبة ناظر المظالم وتأنِّيه في إصدار الحُكم عند اشتباه الأمور، وكذلك موقفه من الخصوم، وسماع الشهود، ونحو هذا من أوجُه يقع بها الفرْق بين نظر المظالم، ونظر القضاء في التشاجر والتنازع؛ وهما فيما عداهما متساويان -كما قال الماوردي-.

٣. أوجُه الاتّفاق والاختلاف بين ولاية الحِسبة وولاية الشرطة:

تعريف كلمة "الشرطة" في اللغة والاصطلاح:

كلمة "الشرطة" في اللغة: مأخوذة من مادة: "شرط" ومن معاني هذه الكلمة ما يلي:

١. الشّرط: بفتح الشّين المشدّدة وسكون الراء: ما يوضع ليلتزم به في بيْع ونحوه، بمعنى: إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه...

وفي الفقه: ما لا يتمّ الشيء إلاّ به، ولا يكون داخلًا في حقيقته. وهذا يفرّق بين مصطلح "الشرط" ومصطلح "الركن"، إلى غير ذلك ممّا يهتم به الفقهاء وعلماء الأصول. وجمع "الشّرْط": شروط.

٢. "الشّرَط": بفتح الشين المشدّدة والراء، والجمع: أشراط، ومنه: أشراط الساعة: أعلامها، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾، ومنه سمي "الشُرَط" لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يُعرفون بها، والواحد: "شُرَطة" و"شُرَطي".

٣. الشُّرْطَة، وهم: حفَظة الأمن في البلاد، أو هم طائفة من أعوان الولاة، سُمّوا بذلك لأنهم أُعِدّوا لذلك، وعَلّموا أنفسهم بعلامات. والواحد منهم: شُرْطي وشُرَطي منسوب إلى الشرطة. ويقال: "صاحب الشرطة" أي: رئيسها، والجمع: شُرَط. وقيل: هم أوّل كتيبة تشهد الحرب وتتهيأ للموت.

أما الشرطة في الاصطلاح: يقال: إن الشرطة هي: الجند الذين يعتمد عليهم الخليفة أو الوالي في استتباب الأمن، وحفْظ النظام، والقبض على الجناة والمفسدين، وما إلى ذلك من الأعمال الإدارية التي تكفل سلامة الجمهور وطمأنينتهم.

وقد ورد في هامش "دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي": أنّ "صاحب الشرطة" كان يسمّى أيضا بـ"الحاكم"، و"صاحب المدينة"، و"الوالي"، و"صاحب العسس"، و"صاحب المجلس"، و"الجلواز"، و"الشرطي"، و"العوين".

أوجُه الاتفاق والاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية الشرطة:

وقبل أن نبيّن هذه الأوجُه، أشير إلى أنّ ابن خلدون بيّن في (مقدمته) اختصاصات ولاية الشرطة بقوله: "كان النظر في الجرائم وإقامة الحدود في الدولة العباسية والأموية بالأندلس راجعًا إلى صاحب الشرطة، وهي وظيفة أخرى كانت من الوظائف الشرعية في تلك الدُّوَل، توسّع النظر فيها عن أحكام القضاء قليلًا، فيجعل للتهمة في الحُكم مجالًا، ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم، ويقيم الحدود الثابتة في محلّها، ويحكم في العقود، والقصاص، ويقيم التعزير والتأديب في حق من لم يَنْتَه عن الجريمة".

أعود إلى أوجه الاختلاف والاتّفاق بين ولاية الحسبة وولاية الشرطة، فأقول:

إنّ هناك شبَهًا كبيرًا بين ولاية الشرطة وولاية الحسبة؛ فمقصود كلٍّ منهما: منع

الفساد، وقمع أهل الشر والعدوان. كما أنّ هناك بعض الاختلافات بينهما.

أ- أوجُه الاتفاق بين الولايتيْن:

وتتمثّل فيما يأتي:

١. أنّ ولاية الحسبة وولاية الشرطة قائمتان على الزّجر والرهبة المستمَدّة من سلاطة السّلطنة وقوّة الصرامة.

يقول أحد فقهاء المالكية: "إن الحسبة من أعظم الخطط الدينية، وهي بين خطّة القضاء وخطّة الشرطة، جامعة بين نظر شرعي ديني وزجْر".

٢. أنهما منصوبتان من قِبَل ولي الأمر بالاستعداء إليهما بالشكاية وطلب النصرة، فيما يدخل ضمن اختصاصات عملهما.

٣. أن طبيعة عمَل كلٍّ منهما: المحافظة على الأخلاق والآداب العامة، ومحاربة البِدَع والفساد، وتعقّب المخالفين ومعاقبتهم.

٤. أنّ لكل مِن والي الحسبة ووالي الشرطة أن يعزّر على ارتكاب المنكَرات، ويؤدِّب عليها بحسب الحال فيها، وفْق الصلاحيات المنوطة بعمله.

ب- أمّا عن أوجه الاختلاف بين الولايتيْن:

فنُجملها فيما يلي:

١. وظيفة الحسبة أكثر إجلالًا وتعظيمًا من وظيفة الشرطة، لقيام النبي ﷺ بها.

٢. لِوالي الحسبة أن يأمر الأمراء والسلاطين والولاة والقضاء وغيرهم من

أصحاب المناصب في الدولة بالمعروف، وينهاهم عن المنكر. والأمثلة من التاريخ على ذلك كثيرة.

إذًا، لوالي الحسبة أن يأمر الأمراء والسلاطين والولاة والقضاة؛ لأنه يستمدّ صلاحيات عمَله من أوامر الشّرع ونواهيه، والجميع أمام هذه الأوامر والنواهي سواء؛ فلا فرق بين معصية أمير أو فقير. أمّا ولاية الشرطة، فإنها، وإن ابتدأت كوظيفة دينية تحرص على اتّباع هدي الشريعة، إلا أنّ الأمر اختلف فيما بعْد؛ حيث تغلّبت مقاصد الحكّام وأهواؤهم، فأصبحت هذه الوظيفة خادمة لهم.

٣. يختصّ والي الحسبة بالبحث عن المنكَرات الظاهرة. أمّا والي الشرطة، فإن اختصاصه في ذلك أوسع؛ لأنه يبادر باتّخاذ إجراءات وقائية وتدابير احترازية لمنع الجرائم قبل حدوثها، وذلك كوضع الحراسات، وتسيير الدوريّات لإرهاب وردْع مَن تُسوِّل له نفسه ارتكاب الجرائم.

٤. من الأعمال التي تدخل ضمن اختصاصات والي الشرطة: تنفيذ بعض الحدود، كالقتل والقطع، ولا يدخل هذا ضمن نطاق عمل والي الحسبة.

٥. لقب "صاحب الشرطة" أقدم ظهورًا في تاريخ الفقه الإسلامي من لقب "المحتسب". وقد ورد لفظ "صاحب الشرطة" صراحة في زمن النبي ﷺ. ومن ذلك:

ما روي عن أنس بن مالك، أنه قال: ((أنّ قيس بن سعد كان يكون بين يدي النبي ﷺ بمنزلة صاحب الشرطة من الأمير)) وقد ذكرتُ لكم قبل ذلك أن هذا الحديث أخرجه البخاري.

ما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((ليأتينّ عليكم أمراء يُقرِّبون شرارَ الناس، ويؤخِّرون الصلاة عن مواقيتها. فمَن أدرك ذلك منكم، فلا يكونَنّ عريفًا، ولا شرطيًّا، ولا حاجبًا، ولا خازنًا)) وروى نحوه الهيثمي من طريق أبي سعيد الخدري.

وعلى أية حال، فإنه يتبيّن لنا من خلال هذه المقارنات: مدى العلاقة بين ولاية الحسبة وكلٍّ من ولاية القضاء، والمظالم، والشرطة، وأن هذه الولايات مكمِّلة لبعضها البعض. وهي ممثّلة ما يُعرف بـ"السلطة القضائية"، هدفها: خدمة العدالة، والمحافظة على حدود الشرع، وإرساء قواعد الأمن والاستقرار في المجتمع المسلم، ومنْع الفوضى والفساد، وإن كانت ولاية المظالم أعلى رتبة، ثم تليها ولاية القضاء، ثم ولاية الحسبة، ثم ولاية الشرطة.

٤- أوجُه الاتّفاق بين دعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية، والدعوى العامة في القانون الوضعي.

الكلام عن أوجُه الشبه والخلاف بين دعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية، والدعوى العامّة في القانون الوضعي، تلك الدعوى التي تقيمها النيابة العامة نيابة عن المجتمع، أو يُقيمها المواطنون من منطلق الغيرة على الصّالح العام والدفاع عن قيَم المجتمع الذي يعيشون فيه.

مهما يكن الأمر، فإنني هنا أكتفي بالقول بأنّ هناك أوجُه شبَه وخلاف بين دعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية والدعوى العامة في القانون الوضعي، يتّضح ذلك على النحو الآتي:

أ- فيما يتعلّق بأوجُه الشبَه:

١. فتتّفق دعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية والدعوى العامة في القانون الوضعي في الغرَض الذي مِن أجْله وُجد، وهو: محاربة المنكَرات، وحماية النظام العام، والآداب العامة، وذلك بالتبليغ عن الجرائم، وتوجيه الاتهام مباشرة أمام القضاء.

٢. قيام دعوى الحسبة والدعوى العامة باسم المصلحة العامة للمجتمع.

٣. تتأثّر دعوى الحسبة في الحقوق الخالصة لله تعالى بالتقادم على مذهب الحنفية وبعض الحنابلة، وهي بهذا تتّفق مع الدعوى العامة من حيث سقوطها بمضي مدة زمنية محدّدة من تاريخ ارتكاب الجريمة دون اتّخاذ أي إجراء فيها. وتقدّر المدة الزمنية المسقِطة للدعوى الجنائية في القانون المصري بمضي عشر سنين من يوم وقوع الجريمة في مواد الجنايات، وبمضي ثلاث سنوات في موادّ الجنح، وبمضي سنة في مواد المخالفات.

ب- أما أوجُه الاختلاف، فيكفينا منها ما يلي:

١. تختلف دعوى الحسبة والدعوى العامة في الأساس التي تقوم عليه كلّ منهما؛ فدعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية مبنيّة على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما رأينا؛ وهو مبدأ إلهي عظيم، ارتضاه الله ﷻ لعباده لإصلاح أحوالهم وتطهير مجتمعاتهم. أمّا الدعوى الجنائية، فهي من وضْع البشَر للمحافظة على تطبيق النظام الذي أقرّوه أو عدّوه شريعة بين جماعتهم.

٢. نطاق العمل لدعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية يشمل المنكَرات التي تقع على حقوق الله تعالى الخالصة أو الغالبة، سواء كانت هذه المنكَرات ترك معروف مأمور به أو ارتكاب منكَر منهي عنه؛ ولهذا لا يمكن حصْر نطاق العمل بدعاوى الحسبة في الفقه الإسلامي؛ لأنّ أي اعتداء على هذه الحقوق يُعتبر منكَرًا واجب التغيير، بخلاف الدعوى العامة، فإن نطاق العمل بها محصور فيما اعتبره القانون جريمة ومنكَرًا يعاقب عليه، حيث مبدأ "لا جريمة ولا عقوبة إلاّ بنصّ".

ويضاف إلى ذلك الاختلاف في تحديد معنى المنكَر في كلٍّ من الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي. فالمنكر في الإسلام هو: كلّ ما نهى الله ﷻ عنه وزجر على ارتكابه. أما في القانون فهو: ما اعتبره مشرِّع القانون منكَرًا، وإن كان مخالِفًا أحيانًا لشرْع الله ﷻ.

وقد ترتّب على هذا: اعتبار بعض الأمور المنكَرة في الشريعة أمرًا مباحًا في القانون الوضعي، كشرب الخمر، وارتكاب الزنى، واعتبار بعض الأمور التي تُعدّ معروفًا في الشريعة أمرًا منكَرًا يعاقب عليه القانون، كإقامة الصلاة، والالتزام بالحجاب الإسلامي، وإظهار بعض الشعائر الإسلامية، كالأذان، ونحو ذلك...

٣. أنّ دعوى الحسبة مرْتبة من مراتب الاحتساب الواجب على كلِّ مكلّف توافرت فيه الشروط؛ بحيث يُؤجَر على القيام بأدائها، ويأثم هو وغيره من القادرين بترْكه. أمّا قيام النيابة العامة بتحريك الدعوى العامة ومباشرة إجراءاتها، فهو من منطلق أداء وظيفة الاتّهام نيابة عن المجتمع.

٤. أنّ لكل فرْد توافرت فيه شروط الاحتساب مباشرة دعوى الحسبة أمام القضاء، لا فرْق في ذلك بين والي الحسبة والمتطوِّع بها، بخلاف الدعوى العامة في القوانين التي تتّبع نظام الاتّهام العام في إجراءاتها الجنائية.

٥. دعوى الحسبة تُرفع مباشرة أمام القضاء ليتولّى القاضي بنفسه اتّخاذ الإجراءات اللازمة للفصل فيها، بخلاف الدعوى الجنائية، فإن مهمّة التحقيق وجمْع الأدلّة والإثباتات تقع على عاتق النيابة العامّة، وعلى ضوء ما ثبت لديها فإنّها إمّا أن تصدر قرارًا برفع الدعوى أمام القضاء أو بحفظها.

٦. للمحتسب رفْع دعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية على المحتسَب عليه مباشرة، أيًّا كان وضْعه ومنصبه؛ فلا فرْق بين الرئيس والمرءوس، ولا بين الحاكم والمحكوم، ولا بين الغني والفقير؛ فالناس جميعًا في الشريعة الإسلامية متساوون في الحقوق والواجبات والمسئوليات، كقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾. أمّا في القانون الوضعي، فلا يستطيع وكيل النيابة العامّة أن يرفع الدعوى العمومية دون استئذان الجهة المختصّة إذا كان المتّهم من ذوي الحصانات الدبلوماسية، أو البرلمانية، أو غيرهم ممّن اشترط القانون لرفع الدعوى عليهم استئذانَ جهة معيّنة.

هذا، وبالله التوفيق.

قائمة المراجع العامة

١. (**الأحكام السلطانية**)

أبو الحسن علي الماوردي، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

٢. (**السياسة الشرعية**)

عبد الوهاب خلاف، دار الأنصار، ١٩٧٧م.

٣. (**الحسبة**)

أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، المطبعة السلفية، ١٩٦٧م.

٤. (**السياسة الشرعية**)

أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار الكتاب العربي، ١٩٥١م.

٥. (**الأحكام السلطانية**)

محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

٦. (**الخراج**)

أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم، المكتبة السلفية، ١٩٧٢م.

٧. (**الاستخراج لأحكام الخراج**)

أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، المطبعة الإسلامية، ١٩٣٤م.

٨. (**إعلام الموقعين عن رب العالمين**)

محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.

٩. (**السياسة الشرعية**)

عبد الرحمن تاج، دار الشعب، ١٩٥٣م.

١٠. (**معالم القربة في أحكام الحسبة**)

محمد بن محمد بن أحمد القرشي، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.

١١. (**المدخل إلى السياسة الشرعية**)

عبد العال أحمد عطوة، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٩٣م.

١٢. (**نظام الحكم في الإسلام**)

محمد يوسف موسى، دار الفكر العربي، ١٩٨٨م.



IFIQ 2113